2: Schaden **SM4 Guarani**

ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA CULTURA GUARANI

[P. 1]

CORPO E ALMA
DO BRASIL

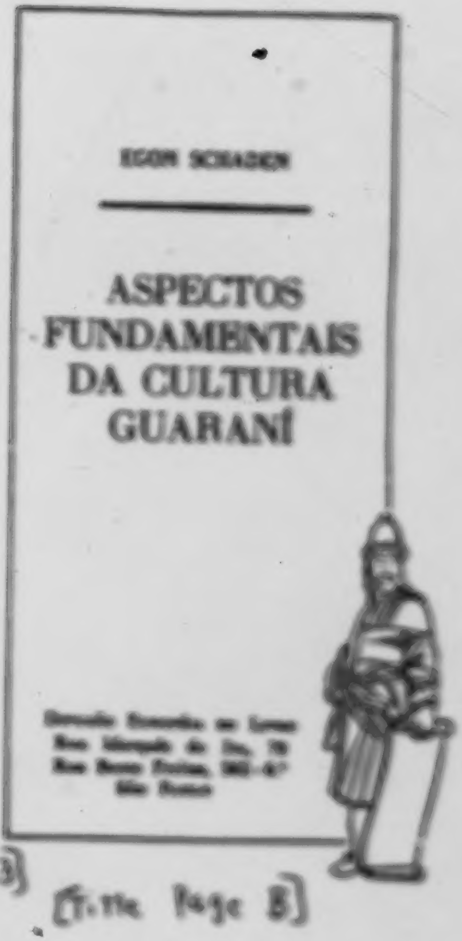
Direção do
Prof. Fernando Henrique Cardoso

VI

Abril de 1962

[p.2]

[Title Page A]



EGON SCHADEN

ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA CULTURA GUARANÍ

[P-3]

[Title Page B]

E. Schaden SM4 Guarani

D4)

Direitos exclusivos
Difusão Européia do Livro
São Paulo

PREFACIO

O objetivo do presente trabalho é o estudo antropológico da cultura e da aculturação dos índios Guarani hoje existentes no Brasil. Cumpre acentuar, de início, que não há todavia nestes capítulos a pretensão de retratar de modo pormenorizado a cultura tribal em seus múltiplos aspectos materiais e não-materiais. Para tanto, seria preciso não somente explorar, com atitude crítica, a imensa e riquíssima bibliografia sôbre os antigos e modernos Guarani, acumulada desde os tempos da Companhia, como ainda, observando, de perto e por tempo suficiente, as variantes e modalidades da cultura dêsses índios em todos os subgrupos atuais da tribo (dentro e fora do território nacional), ter em mira uma elaboração monográfica dos dados arrolados. Por necessária que se afigure contribuição dessa ordem, não é o que se tenciona fazer aqui. O objetivo destas páginas, em certo sentido mais modesto e despretensioso, em outro talvez menos, é o de captar, através da apresentação e discussão de alguns aspectos fundamentais da cultura, a maneira pela qual se desenvolvem os processos aculturativos no choque entre a configuração cultural Guarani e diversas formas de vida inerentes ou de algum modo ligadas à civilização ocidental. Pareceu-me haver nessa perspectiva, além do interêsse etnográfico do material apresentado, contribuição mais propriamente antropológica, de compreensão dinâmica e funcional dos processos culturais. Os aspectos escolhidos para a análise são apresentados dentro de um enquadramento geral mais amplo, no qual, a meu ver, não se devia prescindir, entre outras coisas, de um capítulo introdutório sôbre o problema da classificação dos subgrupos da tribo e de outro sôbre os caracteres físicos dos Guarani.

Não obstante o lugar que seria proporcionado, a comparação com outras culturas, principalmente de tribos da família Tupí-Guarani, foi igualmente posta à margem, salvo em alguns poucos casos excepcionais. É que, em vez de apresentar análise pluridimensional, completa ou exaustiva da cultura, me pareceu preferível ater-me a um campo mais restrito. Por essa razão, achei de bom alvitre apoiar-me principalmente em observações pessoais, prosseguindo no labor e en-

nhecimento do material bibliográfico existente, pelo menos as fontes mais acessíveis. Pela natureza do trabalho, não haveria grande vantagem na transcrição, reprodução ou resumo do que se lê nos estudos de Nimuendajú e de outros autores, antigos e modernos, que escreveram sôbre as muitas tribos Tupí-Guaraní. Por outro lado, as fontes não poderiam ser ignoradas, sempre que nelas se encontrassem elementos indispensáveis à compreensão do problema capital aqui focalizado: o da aculturação e concomitante destribalização dos Guaraní da atualidade em contacto com grupos e culturas estranhos.

Como não desejo apresentar aqui trabalho de erudição, mas um estudo antropológico de parte do material colhido em minhas viagens, achei necessário resistir por enquanto à tentação, que surgia a cada passo, de discutir até que ponto e em que sentido as minhas observações sôbre êste ou aquêle problema concordavam ou não com as de outros autores. Não fôsse a posição assumida, fácil teria sido completar e enriquecer uma série de passagens do texto, que, por fôrça das circunstâncias, não podem deixar de ser fragmentárias. Renunciei ao expediente, pois se o estudo lucraria em um sentido, talvez perdesse em outro: sacrificar-se-ia o objetivo primordial a uma tentativa de elaboração monográfica. De outro lado, a inclusão de uns tantos pormenores à primeira vista menos significativos para o entendimento dos problemas centrais do trabalho parecia justificar-se na medida em que não sobrecarregasse o texto e proporcionasse em seu conjunto o indispensável enquadramento etnográfico das questões formuladas. Autores que desejem retomar o assunto encontrarão talvez aí elementos concretos para o exame de outros aspectos dos fenômenos de conservação e mudança, de homogeneização intragrupal, de diferenciação e outros semelhantes.

Na medida do possível, a exposição se orienta no sentido de sempre permitir ao leitor a confrontação dos caracteres que imprimem unidade à cultura tribal Guaraní com as manifestações particulares e a especialização dessa cultura no sistema próprio de cada um dos subgrupos ou dos vários núcleos existentes em território brasileiro.

O princípio metodológico dêste ensaio se caracteriza em resumo no sentido duma descrição integrativa com vistas ao conhecimento do "ethos" tribal, apoiado por uma visão funcionalista dos processos aculturativos. Para não ser inteiramente arbitrária, a escolha dos aspectos discutidos não poderia ser feita senão após um estudo global da cultura. A rigor, porém, uma seleção diferente deveria, em última análise, revelar as mesmas linhas do dinamismo cultural Guaraní. Isto quer dizer que a exclusão de aspectos funda-

mentais aqui empregado não se refere necessàriamente a elementos ou valores nucleares, nem a esferas de minuciosa elaboração cultural, mas a padrões e fenômenos cujo exame em seu conjunto parece evidenciar talvez melhor do que outros o caráter genuíno e próprio do sistema em aprêço. Mas é preciso confessar também que na escolha contribuiu poderoso fator circunstancial: a maior ou menor consistência do material colhido em campo.

Na elaboração, o esfôrço dispendido visa, de certo modo, a conciliar a atitude funcionalista com a caracterização tipológica ou, pelo menos, ideográfica da configuração cultural. Para não se alongar desnecessàriamente o texto, não se procuram tornar explícitas umas tantas conclusões de ordem geral que neste sentido o antropólogo depreende com facilidade da própria apresentação dos elementos observados. E' notório que a maneira pela qual se expõem os dados — quando não se trata de simples reportagem ou "empirismo antropológico" — não sòmente pressupõe uma posição teórica, mas é teoria. E tal se tem em vista quando se pretende que num trabalho de ciência os fatos "falem por si". Na medida em que se consiga apresentá-los de modo que o conjunto venha a ter um sentido dentro de determinadas premissas científicas e em que êste sentido se evidencie pela própria descrição objetiva, parece possível reduzir a um mínimo a discussão de teorias, a não ser que esta seja a intenção do trabalho.

⁂

Baseia-se êste estudo em pesquisas realizadas entre índios de idioma Guaraní de diferentes partes do Brasil. Iniciados em junho de 1946, os trabalhos se prolongaram, com numerosas e longas interrupções, até às vésperas da publicação. Fiz diversas visitas a três aldeias indígenas do litoral paulista: Rio Branco, Bananal e Itariri; além disso, tive repetidos contactos com índios dessas aldeias nas cidades de São Vicente e São Paulo. Não estive na atual aldeia do Rio Comprido (Serra dos Itatins), mas conheci os seus moradores, quando ainda viviam no Itariri. Trabalhei também no Pôsto Indígena Curt Nimuendajú, antigo Araribá, nas proximidades da cidade de Bauru, e colhi algum material entre os Guaraní da Palmeirinha (Baixo-Iguaçu, no oeste paranaense), como também entre os da Laranjinha na região do Xapecó, no "far-west" de Santa Catarina. Convivi com índios da tribo, especialmente do subgrupo Kayová, em diversos núcleos do sul mato-grossense: Dourados, Panambí, Amambaí, Taquapirí e Jacareí, êste último de famílias do subgrupo Ñandéva. Não me foi possível conhecer algumas outras aldeias igualmente importantes, *como, por exemplo, a de Guarita, no Rio Grande do Sul. — Em princípios do corrente ano, visitei, acompanhado pelo sr. León Cadogan, os Mbüá-Guarani de Paso Yovai (Yroÿsã), no leste paraguaio.*

A vantagem decorrente do número bastante grande de núcleos visitados e da freqüência dos contactos em múltiplas situações é contrabalançada, infelizmente, pela pouca duração da minha estada nos vários aldeamentos. O mais longo período de trabalho ininterrupto em uma determinada povoação foi a permanência de quatro semanas entre os índios de Dourados, em julho de 1950.

As viagens se tornaram possíveis graças a auxílios concedidos pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, pela Reitoria da mesma Universidade e pelo Serviço de Proteção aos Índios. A todos, os meus sinceros agradecimentos.

Quero agradecer também, e muito cordialmente, aos meus numerosos amigos índios, que, às vêzes com grande sacrifício pessoal, me auxiliaram na realização das pesquisas. Sem a boa vontade que sempre demonstraram, as páginas dêste livro não teriam sido escritas. Impossível mencioná-los a todos aqui. Lembro apenas alguns nomes: Marçal de Souza, Paí José Bourbon Catalan Avelar, Paí Chiquinho, Paí Vitaliano, Ñanderú Bastião, Capitão Maneco (ou Poÿdjú, que é txeruangá, meu pai adotivo) e Capitão Francisco. Devo muitíssimo a todos êles.

E, ao concluir, os meus melhores agradecimentos ao exmo. sr. Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula, D.D. Diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, que me ajudou a vencer a tôdas as dificuldades; sempre pronto a socorrer, fêz o que estava a seu alcance para que êste trabalho fôsse publicado da melhor forma possível.

São Paulo, 8 de julho de 1954.

NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO

A benevolência com que êste trabalho, originalmente publicado como Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, foi recebido pela crítica animou-me a aceitar a proposta de reeditá-lo na coleção "Corpo e Alma do Brasil". Relendo-o, achei que não convinha mudá-lo, de vez que nêle se retratam aspectos de uma determinada situação histórica da cultura tribal em interação com a de populações vizinhas. Fiz sòmente algumas correções de pouca importância. Umas tantas questões particulares, aqui abordadas apenas de passagem, deverão ser discutidas, oportunamente, em ensaios especiais.

São Paulo, 23 de outubro de 1960.

CAPÍTULO I

A TRIBO GUARANÍ E SEUS REPRESENTANTES EM TERRITÓRIO BRASILEIRO

A maioria das populações indígenas encontradas pelos desbravadores quinhentistas em terras da bacia platina falava dialetos do idioma Guaraní [1], estreitamente afim ao linguajar das chamadas tribos Tupí, que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grandes extensões do interior. À unidade lingüística daquelas tribos meridionais corresponde relativa unidade cultural. Todavia, a existência de diferentes denominações para os subgrupos regionais e, talvez, a grande mobilidade espacial, produzindo notável dispersão, são os principais fatôres responsáveis pela opinião, bastante comum, de que se trata de outras tantas tribos distintas.

Se é provável ter havido em outras épocas diferenciação cultural entre os vários bandos de fala Guaraní, não há dúvida, por outro lado, de que nos últimos quatro séculos se apagaram, em grande parte, as diferenças originais. Tanto as reduções jesuíticas, disseminadas por tôda a bacia do Prata, como os efeitos da colonização ibérica em geral, desintegraram as primitivas configurações comunitárias, levando a reagrupamentos diferentes, que não podiam deixar de conduzir a elevado grau de nivelamento e homogeneização culturais.

Entre os Guaraní contemporâneos a consciência de unidade tribal não chegou a prevalecer. Cada um dos subgrupos procura acentuar e exagerar as diferenças existentes, a ponto de se criticarem e ridicularizarem uns aos outros. A diversidade dos dialetos, das crenças e práticas religiosas, de constituição psíquica e mesmo da aparência física servem de motivo para cada bando afirmar a todo momento a sua pretensa superioridade sôbre os demais. E' verdade que, à medida que se processa a desintegração cultural em conseqüência do convívio com gente "civilizada", as dissensões tendem a dar lugar à consciência do "índio" em face do "brasileiro" ("português") ou do "paraguaio". Assim, sôbre a base da inegável similitude étnica e da situação comum de ambivalência em face do homem branco, chegam a desenvolver-se por vêzes certos padrões de solidariedade e cooperação, sobretudo em se tratando de pequenos bandos reduzidos a pequenas áreas de terra.

Os Guaraní do Brasil Meridional podem ser divididos em três grandes grupos: os Ñandéva (aos quais pertencem os Apapokúva, que se tornaram famosos pelo trabalho de Curt Nimuendajú [2]), os Mbüá e os Kayová. Éstes últimos são os únicos que hoje em dia não usam, em face de estranhos, a autodenominação Guaraní. Quanto às designações correntes para as inúmeras hordas encontradas na bibliografia, a confusão é tal que tôda tentativa de estabelecer ordem é condenada, desde logo, a resultados insatisfatórios.

Em que pêse a ligeiras variações entre as numerosas aldeias, a divisão em três subgrupos se justifica por diferenças sobretudo lingüísticas, mas também por peculiaridades na cultura material e não-material. A essas particularidades far-se-á referência, sempre que oportuno, no decorrer dêste estudo. A existência de três dialetos Guaraní em território brasileiro pode ser verificada com a maior facilidade. Não há dúvida de que fora do Brasil existem outros.

Ñandéva (os que somos nós, os que são dos nossos [3]) é autodenominação de todos os Guaraní. Gostam de usar expressões como *Ñandevaekuére* [4] (nossa gente), *Ñandéva eté* (é mesmo nossa gente), *ixé Ñandéva eté* (eu sou mesmo Guaraní, *um dos nossos*) e outras semelhantes. Mas é a *única* autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registado por Nimuendajú com o nome Apapokúva e que parece ter sido falado também pelos Tañyguá e algumas outras hordas mencionadas por aquêle autor. Proponho, por isso, que se reserve o nome Ñandéva para essa subdivisão. Pelos Mbüá é apelidada de Txiripá í, "os Txiripàzinhos" [5].

Em duas aldeias do litoral paulista (Itariri e Bananal) vivem Ñandéva que nos aspectos mais visíveis de sua cultura, especialmente na esfera material, se adaptaram de modo considerável aos padrões observáveis entre a população daquela região costeira. Todavia, o antropólogo não tem dificuldade de notar, logo no primeiro dia, a persistência de grande parte dos antigos valores tribais. O mesmo vale para os Ñandéva da aldeia do Araribá, perto de Bauru, onde em princípios dêste século Nimuendajú partilhou durante anos a vida de seus "irmãos de tribo". Estive com os Ñandéva de Dourados e, no extremo sul de Mato Grosso, a poucos quilômetros da fronteira paraguaia, os visitei na aldeia de Jacareí ou Pôrto Lindo, que, segundo as indicações de Nimuendajú, deve corresponder aproximadamente ao ponto de partida das migrações Apapokúva. E' certo que os índios daquela povoação também se vestem à maneira dos sertanejos, mas no mais não sofreram influências muito incisivas da parte dos atuais vizinhos de origem portuguêsa e espanhola.

Mbüá ("gente") é a autodenominação mais usada pelos Guaraní conhecidos na bibliografia como Kainguá, Kaiuá etc. e a que os Ñandéva chamam Tambéopé[6] ("chiripá largo") ou Txeirû, Ñanceirû ("meus" ou "nossos amigos"). Não raro, encontra-se também para êstes índios a denominação Apüteré, ou seja, Apyteré (corrutelas: Apuiteré, Apiteré), que êles próprios, no entanto, repelem como depreciativo[7]. Entre os paraguaios são conhecidos pelo apelido de Baticolas, em atenção ao chiripá que usam entre as pernas. Também se ouve em outros subgrupos o apôdo Aváhuguai, "homens de cauda", dado pelo mesmo motivo.

Ao sul de Santos vivem duas hordas de Mbüá nas aldeias de Rio Branco e Rio Comprido (perto de Itariri). Vieram do Paraguai meridional nos últimos três decênios. No oeste dos estados brasileiros de Santa Catarina e Paraná encontra-se por sua vez uma série de hordas Mbüá. Estive com êstes índios no pôsto de Xapecó e na aldeia da Palmeirinha. Finalmente, contam-se ainda numerosos Mbüá na região florestal do leste paraguaio, especialmente no território de Guaíra, mas também na parte setentrional da Argentina e no Rio Grande do Sul.

Kayová é o terceiro grupo, também conhecido como Teüi e Tembekuá[8]. A pronúncia do nome (corrutela talvez de *káá ỹ yguá*) oscila entre Kaiuá e Kadjová, com as formas intermediárias Kaiouá e Kayová. Uso esta última[9]. Os Mbüá pronunciam a palavra *kai iuá*[10]. A designação Teüi (Teÿi) é empregada por êles próprios para todos os índios, qualquer que seja a tribo, com o significado de "naturais da terra". Observa Nimuendajú que para os Apapokúva o nome Teÿi é depreciativo. Não o é para os Kayová, que o empregam até para a população celeste de sua religião. Tembekuá não é autodenominação; ouvi-a principalmente entre os Ñandéva da fronteira paraguaia, que com ela designavam os Kayová.

Parece que à subdivisão dos Kayová pertencem os Txiripá das margens do Paraná, provàvelmente idênticos aos Avátxiripá, mas diferentes dos Txiripá I (Ñandéva). Todavia não tive oportunidade de verificar a hipótese. Um chefe de aldeia Kayová, Alberto, me disse ser o nome Txiripá apelido dado pelos paraguaios a um subgrupo chamado Kuarapüté.

Hoje os Kayová parecem estar confinados a uma série de aldeias do Sul de Mato Grosso (como Dourados, Panambi, Teicuê, Taquapiri, Amambai e outras) e de regiões contíguas do Paraguai.

A maioria dêles vive, sob a administração oficial do Serviço de Proteção aos Índios, em reservas mais ou menos extensas, dedicando-se à caça e à lavoura, e trabalhando todos os anos durante alguns meses nos grandes ervais daquela zona.

Não há notícia de que os Kayová tenham chegado, em suas migrações, até a costa do Atlântico [11].

De qualquer forma, os Guaraní constituem uma unidade apenas no sentido de "tribo-nação", e não como "tribo-estado", segundo a terminologia de Malinowski [12]. Conforme a situação em que se encontre um subgrupo, considera ou não os representantes de um dos outros como indivíduos de igual estirpe [13].

Todavia, a hostilidade entre os diversos subgrupos da tribo raramente chega a assumir feição de luta aberta. Com referência aos Kaingáng e a outras tribos estranhas, a atitude é ou de mêdo ou de ridicularização. Era em geral com vivo interêsse que se comentavam gravuras e fotografias de livros antropológicos que eu lhes mostrasse. Com freqüência ouvi para quaisquer índios de tribo desconhecida o nome "Tupinambá".

Para os brasileiros de origem lusa, ou "gente de fora", há várias denominações, em geral depreciativas; neutro é o nome *yvýpóre*, que ouvi entre Ñandéva do litoral paulista. Êstes também chamam aos negros de "comida de onça", baseados naturalmente na crença, bastante difundida no Brasil, de que as onças têm especial predileção pelas pessoas de pele preta [14].

* * *

A história dos Guaraní em território paulista é bastante conhecida, graças aos trabalhos de Nimuendajú e de outros investigadores. Sabe-se que entre êles não há remanescentes dos antigos Tupí da costa, desaparecidos já no período colonial. Ligam-se às correntes migratórias, provenientes do oeste, que se vêm sucedendo desde o primeiro quartel do século passado. O motivo das jornadas é o *yvý opá*, o fim do mundo, profetizado pelos médicos-feiticeiros. Nimuendajú indica, entre os grupos que chegaram ao litoral, a horda dos Tañiguá (1820), a dos Oguahuíva (1820), a dos Apapokúva (1870) e, ainda, um grupo relativamente recente, vindo em 1912. Há mais de um século, fundou-se um grande aldeamento em Itaporanga, perto de Itararé, em terras que parecem ter sido doadas pelo Barão de Antonina. Em 1910 viviam aí uns 500 Guaraní, que depois se dispersaram todos ou quase todos [15]. As causas da dispersão foram de vária natureza. Algumas famílias se estabeleceram nos aldeamentos do Itariri e do Bananal (em 1927 contaram a Baldus que fizeram a mudança por motivo de espoliação), outras foram à região da Noroeste, a convite de um missionário, Padre Sabino, para o auxiliarem na pacificação dos Kaingáng do Rio Feio. E' notório o episódio da morte do Padre Claro Monteiro, que estava acompanhado de alguns dêsses Guaraní. O bando foi depois aldeado no Araribá, onde hoje se encontra o Pôsto Curt Nimuendajú.

As migrações mais recentes foram as de algumas levas de Mbüá do leste paraguaio e nordeste argentino que, atravessando o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e o Paraná, chegaram ao litoral de São Paulo. Tenho notícias de três grupos, um vindo por volta de 1924, outro vindo em 1934 e um terceiro, que chegou em 1946, igualmente vindo do Paraguai meridional, de território contíguo à província argentina de Misiones. Dêstes três bandos, os primeiros dois já estiveram no Espírito Santo, em Minas Gerais e no Araribá, vivendo agora parte na aldeia do Rio Branco e alguns poucos remanescentes no Estado do Espírito Santo; o terceiro, depois de conviver algum tempo com os companheiros do Rio Branco e com os do Itariri, retirou-se para o Rio Comprido, na Serra do Itariri.

Não se pode afirmar que esteja encerrado definitivamente o ciclo das migrações Guaraní em direção do litoral. Ainda em meados de 1947, encontrei no oeste catarinense, na região de Xapecó, várias famílias Mbüá, que manifestavam a intenção de vir até o litoral, a fim de se reunirem a seus parentes e amigos. Haviam realizado parte da viagem e estavam à espera da ordem divina para levá-la a cabo.

Disseminados em pequenos núcleos numa extensa área, os Guaraní hoje existentes em território nacional se caracterizam pela multiplicidade de situações de contacto interétnico, oferecendo ao antropólogo a possibilidade de estudar os fenômenos aculturativos em ampla escala de variação. Êste fato foi quase determinante com relação ao rumo a ser dado à pesquisa. Esta haveria de comportar, é claro, o levantamento geral da cultura da tribo, mas focalizaria de preferência aspectos similares e diferentes da aculturação nos vários núcleos em função da variabilidade das condições. A par disso, cumpriria atender a outras conseqüências dos contactos interétnicos, em especial aos problemas de miscigenação e às atitudes ambivalentes dos índios em face da população e da cultura "nacionais", de um lado, e ao entrosamento ecológico e econômico com populações vizinhas e às respectivas formas de cooperação e competição, do outro. Assim se compreenderiam de maneira mais dinâmica as mudanças provocadas na alimentação, nas técnicas, na organização social, na religião e assim por diante.

Esbocemos rapidamente as características das aldeias visitadas.

Bananal, ao sul de Itanhaém, perto do Rio Prêto, a 14 km para a esquerda da via férrea Santos-Juquiá, mais ou menos na altura do km 77. Em sua quase totalidade, os moradores são do subgrupo Ñandéva. Parece tratar-se de uma horda que por volta de 1885 se dirigiu a êsse território, vinda do Iguatemi, na região fronteiriça entre o sul de Mato Grosso e o Paraguai. Durante cêrca de um ano, mais ou menos em 1925, viveram também no aldeamento as famílias Mbüá vindas da região de Misiones e que mais tarde fundaram o núcleo do Rio Branco.

O aldeamento do Bananal é um dos mais antigos dentre os que atualmente existem no litoral do Estado de São Paulo.

E' provável que hoje se encontrem, entre os índios do Bananal, descendentes de pelo menos três hordas Guaraní: Tañiguá, Apapokúva e Oguahuíva. Em 1949, o Serviço de Proteção aos Índios restabeleceu o pôsto indígena que outrora existiu no Bananal.

Nos últimos anos, a aldeia, que dispõe de um patrimônio de 240 alqueires, mostrou muitos sinais de dissolução. Numerosos fatôres contribuíram para isso, entre êles a tendência para a grande mobilidade especial, conjugada com fenômenos de desorganização social decorrentes do contacto e do cruzamento com elementos da população praiana. Em junho de 1946 contei no Bananal 57 moradores (entre índios, caboclos casados com índias e mestiços), formando dez fogos ao todo. Em novembro do mesmo ano existiam aí nove fogos, pelos quais se distribuíam apenas 27 indivíduos: 16 índios, 2 caboclos e 9 mestiços. Temporàriamente, parte dos moradores se fixa em São Vicente ou em outro ponto próximo de algum centro litorâneo. Em 1948, quase tôda a aldeia morou durante vários meses no km 10 da via férrea Santos-Juquiá. Os índios haviam abandonado os seus lares por causa de um acidente em que um membro da comunidade perdera a vida. Saem também às vêzes para uma temporada de "tratamento de saúde", i. é, para consultarem algum curandeiro de fama. Não raro, os homens se ausentam por semanas a fio para trabalharem em alguma fazenda da região de Itanhaém.

Tudo revela um estado de destribalização crescente. Parece ser já relativamente considerável o número de índias casadas com caiçaras, e vivendo fora da comunidade. As uniões mistas com caboclos e caiçaras no seio da comunidade tendem a aumentar; os mutirões com caboclos e as festas freqüentadas por êstes estão na ordem do dia, fazendo que a aculturação se processe ràpidamente no sentido da cultura rural da região. Na economia, a lavoura predomina sôbre a caça, havendo atividades supletivas, como a exploração de palmitos para o comércio. Socialmente o grupo não é coeso, o que se reflete na freqüência de desentendimentos e brigas, às alusões ao "espírito de porco" e às contínuas acusações de magia negra no seio da comunidade.

Itariri, na Serra dos Itatins, entre Peruíbe e Juquiá, na altura do km 105 da via *férrea* Santos-Juquiá. Ao que parece, é aldeia antiga, fundada igualmente no século passado. Vivem lá umas 8 a 10 famílias Ñandéva, em situação cultural comparável à das que moram no Bananal. Entretanto, não encontrei aí uniões mistas entre índios e caboclos. Havia no grupo apenas um indivíduo de origem racial diferente; natural do Paraná, dizia-se mestiço de pai caboclo e mãe Guaraní. Durante algum tempo viveu na aldeia um grupo de famílias Mbüá vindas do Paraguai em 1946 sob a direção de *ñanderú* Miguel; mais tarde foram estabelecer-se junto ao Rio Comprido, igualmente na Serra dos Itatins. Entre êstes Mbüá a religião tribal sofreu pouca ou nenhuma influência cristã em época posterior às missões jesuíticas.

Rio Branco, nas proximidades da Praia Grande, ao sul de Santos, a uns 13 km do mar, no vale do Rio Branco, isto é, atrás da Serra de Jacupiranga. Fundada há cêrca de trinta anos. Quando a conheci em 1946, a população presente era de 55 indivíduos, sendo 17 homens, 15 mulheres e 23 crianças. Todos êles pertenciam ao subgrupo Mbüá, com exceção de um velho casal Ñandéva e de uma mulher mestiça, vindos de outra aldeia. Não havia nenhum caboclo na aldeia. Os moradores se distribuíam por doze casas, cada uma abrigando geralmente uma família elementar, mas às vêzes formando grupos de duas ou três, e reunindo assim os elementos constitutivos de famílias-grandes. Hoje o número de índios da aldeia é bem mais reduzido. Cultivam os índios do Rio Branco forte consciência grupal em oposição aos "portuguêses" e não admitem casamentos mistos com êstes. Gostam de fazer expedições comerciais para vilas e cidades do litoral e mesmo para a capital do Estado. Na Praia Grande e nesses centros de população têm contacto freqüente com o "grande mundo", com turistas e viajantes, o que os torna pedinchões e interesseiros, além de extraordinàriamente alcoólatras. Poucos são os que trabalham em fazendas próximas da aldeia.

Em comparação, por exemplo, com a aldeia do Bananal, onde mulheres e crianças são afáveis, conversando com qualquer estranho, nota-se que no Rio Branco as mulheres, retraídas e desconfiadas, mal sabem dizer duas frases em português.

Araribá, atual Pôsto Indígena Curt Nimuendajú, junto ao Rio Batalha, a pouco mais de 30 km da cidade de Bauru. Vivem neste núcleo índios Guaraní (em sua quase totalidade Ñandéva) há vários decênios submetidos a tentativas de educação para o trabalho regular e para a eficiência econômica. Os resultados são tidos como insatisfatórios em comparação com os que, no mesmo pôsto, se alcançaram com índios Terêno. Por ocasião de minha primeira visita (fevereiro de 1947) contavam-se no pôsto 78 Guaraní, além de alguns mestiços. Não são raros os contactos com a população cabocla da região.

Palmeirinha, no oeste paranaense, na margem do Rio Iguaçu, a cêrca de sete léguas da sede do Pôsto Indígena Mangueirinha, habitado por índios Kaingáng. Os índios da aldeia da Palmeirinha, vindos do território de Misiones e da área contígua do leste do Paraguai, são todos do subgrupo Mbüá e em parte parentes dos moradores da aldeia do Rio Branco. Quando os visitei, o censo indicava 144 pessoas, entre homens e mulheres, 72 de cada sexo. Devido à dispersão das moradas, não me foi possível verificar a contagem.

Limeira, no Xapecó, oeste de Santa Catarina. Igualmente índios Mbüá, vindos do território de Misiones, em parte parentes muito próximos de alguns do Rio Branco e de outros da Palmeirinha. A aldeia — tôldo, como aí se diz —, formada de umas 15 casas, fica entre os rios Xapecó e Xapecòzinho, perto da confluência. Não tive oportunidade de ir até a aldeia, de difícil acesso, mas convivi durante alguns dias com parte do grupo no P. I. Xapecó (de índios Kaingáng), onde os homens às vêzes trabalham na lavoura como diaristas.

Dourados (Pôsto Indígena Francisco Horta), a cêrca de uma légua da cidade do mesmo nome, sul de Mato Grosso. Por ocasião da minha primeira visita estavam registados no pôsto 548 índios, entre os quais alguns mestiços. Eram Guaraní, — dos subgrupos Kayová (355 indivíduos, sendo 173 do sexo masculino e 182 do feminino) e Ñandéva (42 indivíduos, sendo 22 do sexo masculino e 20 do feminino) — e Terêno (151 indivíduos, sendo 77 do sexo masculino e 74 do feminino). Desde essa época a população tem diminuído consideràvelmente, sobretudo em conseqüência da tuberculose pulmonar e de outras doenças. Os Ñandéva abandonaram pràticamente a religião tribal, não realizando mais cerimônia de espécie alguma; também entre os Kayová a influência do Cristianismo vai tomando incremento através de catequese desenvolvida pela missão protestante fundada nas imediações do pôsto especialmente para prestar assistência aos índios e convertê-los ao Cristianismo. — Trabalhei no pôsto nos anos de 1949, 1950 e 1951.

Panambi, a algumas léguas do Pôsto Indígena Francisco Horta (exclusivamente de índios Kayová, umas 250 pessoas em 1949). Há poucos anos a aldeia conservava em larga escala os velhos padrões culturais da tribo, mas hoje está em vias de dissolução em conseqüência do avanço cada vez mais rápido da Colônia Federal de Dourados, cuja diretoria mandou lotear quase integralmente as terras dos índios, a fim de distribuí-las a colonos vindos de fora. Trabalhei no Panambi em 1949 e em 1951.

Teicuê (Pôsto Indígena José Bonifácio), sul de Mato Grosso, Município de Ponta Porã. Não pude trabalhar neste pôsto, onde colhi apenas algumas observações em rápida visita em 1949, época em que a população contava entre 200 e 300 Kayová e alguns poucos Ñandéva. Êstes haviam vindo de Dourados e aquêles, em grande parte, de Benjamim Constant ou Amambai. — O pôsto está organizado para a produção de erva-mate.

Amambai (Pôsto Indígena Benjamim Constant), a uma légua da cidade do mesmo nome (ex-União), no sul de Mato Grosso. Por ocasião da minha primeira visita estavam registados no pôsto 470 índios Guaraní, todos do subgrupo Kayová. Alguns Ñandéva que se haviam instalado na aldeia foram expulsos pelo capitão Kayová. Durante alguns meses do ano, quase todos os índios do Amambai, como de outros núcleos menores da região, se empregam como ervateiros, sendo muito procurados pelos patrões. Trabalhei no pôsto em 1949 e 1951.

Taquapiri (Reserva Cêrro Perõ), núcleo Kayová sob a jurisdição do Pôsto Indígena Benjamim Constant, junto à fronteira paraguaia, a duas léguas da vila de Antônio Dias (ex-Ñuverá). Vivem aí uns 200 Guaraní, quase todos do subgrupo Kayová. Fiz à comunidade uma visita em junho de 1949. E' o núcleo em que trabalhou o casal Watson em 1943.

Jacareí ou *Pôrto Lindo*, reserva sob a jurisdição do Pôsto Indígena Benjamim Constant. A aldeia, situada no extremo sul de Mato Grosso, entre o Rio Iguatemi e a Serra de Maracaju, se estende até a meia légua da fronteira paraguaia. A grande maioria dos habitantes é Ñandéva, cuja cultura não demonstra ter sofrido profundas transformações pelo contacto com moradores de outra origem étnica. Em parte são provenientes de núcleos próximos de alémfronteira; alguns dizem mesmo ter nascido na Vila Iguatemi, no Paraguai, e um ou outro parece já não ser índio puro, mas mestiço de crioulos. Quando estive entre êles, em junho de 1949, contei cêrca de 120 pessoas.

* * *

Resumindo, pode-se dizer que a tribo Guaraní, que em séculos passados dominou em grandes extensões dos Estados meridionais do Brasil e em territórios limítrofes do Uruguai, da República Argentina e do Paraguai, está hoje reduzida a poucos milhares de indivíduos, que, em sua maioria, exceção feita dos que vivem no Paraguai oriental e no território argentino de Misiones, já não ocupam áreas extensas e concretas, mas estão confinados a pequenas reservas ou aldeias sob proteção ou mesmo administração oficial. De outro lado, é notório que a cultura Guaraní e o seu substrato biológico estão profusamente representados na atual população mestiça, mormente do Paraguai, tendo aí dado origem a uma cultura híbrida ibero-indígena *sui generis,* merecedora de cuidadosa análise antropológica sobretudo por causa de sua multiplicidade de aspectos, variando entre formas quase-tribais e rurais, de um lado, e culturas urbanas de acentuado caráter civilizatório do outro.

Mas também aquêles grupos remanescentes da antiga "nação Guaraní", que na composição étnica e na forma de vida se conservaram índios, estão longe de apresentar homogeneidade cultural em todos os aspectos. Já em virtude de diferenciações anteriores à chegada do europeu, a cultura Guaraní, pelo isolamento dos diferentes subgrupos da tribo, possuía apenas relativa uniformidade no tocante à língua, à religião, à tradição mítica e a outros setores da cultura. A diferenciação se foi acentuando muito nos tempos coloniais, quando parte das populações foi submetida, durante mais de um século, à tutela jesuítica, retornando, algum tempo após a expulsão dos missionários, a suas primitivas condições de existência. Depois, pela progressiva ocupação do antigo território Guaraní por elementos de origem portuguêsa ou espanhola, empenhados em atividades de economia sobretudo extrativa, mas também produtora, os índios da tribo entraram em situações de contacto cultural bastante variadas. E finalmente, nos últimos 130 anos, os movimentos migratórios de uma série de hordas Guaraní em direção ao litoral brasileiro vieram aumentar ainda o número das modalidades de experiência cultural, levando mesmo alguns grupos da tribo a contactos mais ou menos freqüentes com a moderna civilização urbana.

Parece que, em virtude dos fatos apontados, os Guaraní da atualidade constituem um dos exemplos mais instrutivos para o estudo das conseqüências de situações de contacto entre populações aborígines americanas e culturas de tipo ocidental. Nenhuma tribo ameríndia parece ter sido submetida, nestes quatro séculos, às influências de tão variadas situações interculturais.

Quem quer que procure conhecer em suas próprias aldeias os índios Guaraní da atualidade, não deixa de perceber desde logo que certos domínios de sua cultura se apresentam inteiramente abertos a influências estranhas, ao passo que em outros é extraordinàriamente forte o apêgo aos padrões tradicionais. E' bem complexo o conjunto dos fatôres responsáveis por essa forma de reação aos contactos interétnicos, não podendo ser compreendida senão com referência ao problema teórico central da aculturação, concernente à reinterpretação dos novos elementos em têrmos do "ethos" tribal, ou seja, a acomodação do conflito, sôbre a base de experiências anteriores, entre as soluções e os valores tradicionais, de um lado, e as inovações que se tornam necessárias ou desejáveis, do outro.

Em sua composição numérica, as aldeias Guaraní da atualidade variam, como vimos, entre uns 40 e algumas centenas de indivíduos. Em conseqüência da extraordinária mobilidade espacial, o tamanho dos núcleos está sujeito a constantes modificações. Os grupos menores são os que se encontram junto ao litoral em contacto com populações rurais e urbanas, enquanto as aldeias mais numerosas estão situadas mais para o interior, em diferentes pontos da extensa bacia do Paraná. As aldeias grandes, com duzentas ou mais almas, subdividem-se, porém, normalmente em diversos grupos locais, cada um dos quais constituído por uma parentela que tem como núcleo a família-grande de uma personalidade de prestígio, geralmente um chefe religioso (*ñanderú*, entre os Ñandéva e Mbüá *paí*, entre os Kayová). Sòmente em determinadas circunstâncias, como em importantes festas religiosas, a horda ou aldeia tôda aparece realmente como unidade.

No tocante ao grau de coesão social das diferentes comunidades, a sua diminuição está, por assim dizer, na razão direta do tempo em que o grupo vive em relações constantes com populações estranhas. Dentre as causas sobressaem, em primeiro lugar, o maior número de casamentos interétnicos e, em segundo, condições desfavoráveis para a realização das cerimônias religiosas, que constituem talvez, como veremos, uma das fôrças que mais cimentam a solidariedade grupal dos Guaraní.

O exemplo mais frisante de tal situação é a aldeia do Bananal, na costa do Estado de São Paulo. Os índios dessa aldeia vivem há várias gerações em associação estreita com habitantes rurais de origem luso-brasileira. A prolongada convivência levou a relações vicinais estreitas, que aparecem, por exemplo, na troca de serviços econômicos (sobretudo em mutirões) e na freqüência com que os caboclos participam das festas realizadas na aldeia índia. A economia se aproxima da dos caboclos, especialmente na importância quase exclusiva do cultivo do solo em detrimento da caça. Pela aceitação de indivíduos estranhos na comunidade como cônjuges das mulheres índias rompeu-se a primitiva homogeneidade étnica, o que dificulta a realização das cerimônias religiosas, das quais, exige a tradição, devem participar todos os membros do grupo, sem exceção. Os ádvenas não sòmente ignoram os elementos constitutivos e o significado das cerimônias, como também as acham ridículas; por isso a sua realização se tornou cada vez mais rara, até pràticamente extinguir-se. O principal fator de coesão comunitária, a comunhão dos ideais religiosos, perdeu, assim, a sua atividade, o que se reflete nos constantes desentendimentos e inimizades no seio do grupo.

Bem diversa é, por exemplo, a situação na aldeia do Rio Branco, localizada igualmente no litoral paulista, mas constituída exclusivamente de índios Mbüá. Em sua proximidade quase não há populações caboclas com as quais se pudessem ter estabelecido relações constantes. De outro lado, parte da população está quase sempre fora da aldeia, em cidades ou vilas próximas, numa espécie de *tournée* comercial, vendendo artefatos e pedindo esmolas. A forma de contactos interétnicos a que está sujeita difere, pois, essencialmente da que os Ñandéva do Bananal vêm experimentando há gerações. Não há, na comunidade, elementos que sejam considerados corpos estranhos.

Assim, de aldeia em aldeia, a experiência aculturativa dos índios Guaraní assume formas específicas de acôrdo com a variação dos fatôres, o que dá ao pesquisador a possibilidade de investigar o que nelas há de constante e comum, e quais as manifestações devidas à contingência de situações particulares. Em suma: os Guaraní talvez representem entre os índios atuais o exemplo mais apropriado para se estudar a variedade de reações aculturativas e até as contra-aculturativas de uma determinada configuração de origem, bem como a importância dos fatôres que interferem no processo.

⁂

Apesar de tudo, porém, a tentativa de estudar a cultura Guaraní como unidade talvez pareça ousada. Com igual direito poder-se-ia falar em três, quatro ou mais culturas Guaraní. As populações que falam algum dialeto Guaraní distinguem-se uma das outras, como já foi assinalado, em muitos aspectos da vida econômica, da organização social, do sistema religioso e dos demais setores da cultura. Mas, acima dessas diferenças indiscutíveis, há um fundo comum de elementos idênticos ou semelhantes, em virtude do qual todos os bandos se apresentam como unidade em oposição a outras tribos, inclusive da família Tupí-Guaraní. De vez que a linha divisória entre culturas e subculturas não decorre necessariamente de critérios objetivos bem definidos, aplicáveis com rigor, por assim dizer, matemático, as classificações das tribos tendem a variar de autor para autor, segundo a posição teórica e os conhecimentos de cada um. Além disso, a escolha de determinados problemas para a pesquisa de campo e ulterior discussão científica não raro faz aparecerem como essenciais as diferenças que de outros pontos de vista talvez pudessem ser desprezadas, levando, inversamente, a descurar de semelhanças que em perspectiva diferente se revelariam ser de importância capital.

Ora, o ensejo de estudar a cultura, ou melhor, determinados aspectos particulares da organização social e do sistema religioso de alguns grupos de fala Guaraní em sua reação a situações de contacto com populações de ascendência ibérica, leva à convicção de que as semelhanças no sistema religioso e na organização social, especialmente quanto ao cunho que imprimem à marcha aculturativa, superam o alcance que possam ter as diferenças naquelas e em outras esferas culturais. E' pelo menos neste sentido que a diversidade assume importância secundária, determinando simples fácies ou variantes de uma configuração única. Não obsta, é claro, que se procure compreender o que há de específico em cada uma dessas subculturas; isto, porém, se vai tornando cada vez mais difícil, porquanto as migrações vieram apagar em parte as diferenças originais. Em alguns núcleos, o convívio de famílias Ñandéva, Mbüá e Kayová levou a tão intenso processo de homogeneização (como, por exemplo, na aldeia do Araribá) que nesses grupos hoje se torna impossível distinguir com o necessário rigor as linhas divisórias entre uma subcultura e outra. Por outro lado, é surpreendente o elevado grau de diferenciação secundária que se processou nas várias aldeias e que deixa patente que os mesmos valores e as mesmas tendências básicas de uma cultura podem encontrar expressão ou concretização em padrões e instituições à primeira vista inteiramente díspares. Parece-me preferível, por tudo isso, estudar o conglomerado como um todo, procurando ver, antes do mais, o que êste tem de comum e característico em alguns de seus aspectos básicos e em suas reações aos contactos com culturas diversas, especialmente de tipo rural.

NOTAS

1. A grafia das denominações tribais obedece às normas da convenção assinada no Rio de Janeiro em 14 de novembro de 1953, por ocasião da 1a. Reunião Brasileira de Antropologia, reunida no Museu Nacional. O texto da convenção foi publicado na *Revista de Antropologia*, vol. II, n.º 2, São Paulo, dezembro de 1954.

2. Nimuendajú, 1914. É talvez o mais importante estudo até hoje publicado sôbre a cultura Guaraní.

3. Nimuendajú, 1914, pág. 288, escreve: "Quando os Guaraní em sua língua se referem a si próprios como povo ou como horda, empregam a expressão 'Ñandéva', no caso de se incluir a pessoa a que se fala, e 'Oréva', quando a pessoa a que se fala é de outra tribo. Uma e outra coisa significam 'nossa gente', a segunda expressão com exclusão e a primeira com inclusão da pessoa a que se dirige a palavra." Segundo informação por mim colhida, os membros da tribo, quando se encontram, sem se conhecerem, identificam-se dizendo: "Ypé *ñandéva*", ou também em Guaraní.

4. Na medida em que servirem ao decorrer da exposição, têrmos e frases em Guaraní são apresentados no dialeto Ñandéva, salvo nos casos em que, pelo contexto ou por menção especial, se verifique tratar-se de um dos outros dialetos. Aqui e acolá a variabilidade da pronúncia se reflete também na grafia adotada. Com exceção do y, que representa a vogal característica do Guaraní, o valor fonético dos sinais é o do sistema de transcrição hoje empregado para a grafia das designações tribais, a que se fêz referência na nota anterior.

5, 6. É, aliás, a denominação empregada por mim em trabalho anterior. Schaden, 1948a.

7. Talvez seja de interêsse lembrar, a propósito dêsse nome, a observação de Karl von den Steinen, quando êste diz, referindo-se ao fato de que uma aldeia Bakairí por êle visitada no Alto-Xingu podia ser considerada o ponto central da navegação pelos canais que, com algumas lagoas, cortavam o território da parte baixa do Kulisehu e do Batovi: "É realmente interessante que o nome dêsses índios pareça ter esta significação. São chamados 'Kaiabí' pelos seus vizinhos; ora, em Guaraní, a forma adjetiva ca'aguí, 'que está no mato, no mato'". Karl von den Steinen, 1940, pág. 182.

8. A sra. Wanda Hanke confirmou-me em 1952 serem os Tembekuá por ela visitados no Paraguai setentrional culturalmente idênticos aos Kayová mato-grossenses; também entre êles o nome Tembekuá não é autodenominação. Vivem na proximidade do Bebiry, de modo as suas aldeias (Capitán, Formosa etc.) podem ser fàcilmente atingidas em um dia de viagem a cavalo.

9. Em trabalhos anteriores escrevi Kayuá (Schaden, 1947, 1948b).

10. Sôbre a denominação Kayová, a sua etimologia e a confusão a que tem dado origem nos trabalhos relativos aos grupos da tribo Guaraní, publiquei extensa nota nos apêndices ao trabalho de Curt Nimuendajú, *Apontamentos sôbre os Guaraní* (Nimuendajú, 1954, págs. 24-33).

11. De um trabalho de Gustav von Koenigswald (1908), em que, aliás, também se faz a frequente confusão entre Kayová e Mbüá, se depreende que os primeiros avançaram, em suas migrações, até o Tietê-Tibagi.

12. Malinowski, 1944, págs. 152-160.

13. Não resta dúvida que os Mbüá de São Paulo fariam questão de ser considerados "Guaraní legítimos", em parte para definirem melhor a sua atitude de brasileiros em face das autoridades e da população luso-brasileira em geral, mas em parte também por se considerarem superiores aos Ñandéva das aldeias próximas, a que chamam *Txiripá* [illegible] depreciativamente de "[illegible]"). Por sua vez, os Ñandéva do Itariri, mais cordatos [illegible], designam, como vimos, aos Mbüá de *Tupiteri* (seus amigos), e quanto aos Kayová me disseram tratar-se de "antigos Guaraní", que "não chamavam t'Ñand". Numa aldeia do sul de Mato Grosso, Dourados, observei franca hostilidade dos Kayová contra os Ñandéva, a ponto de êstes serem tratados como capazes por aquêles, sem que para tal houvesse razões objetivas. O capitão Kayová me explicou sua atitude, dizendo: "Guaraní (isto é, Ñandéva) não presta quando faz frio, não presta quando faz calor, não presta quando tem a barriga cheia e não presta quando tem fome. O curador Kayová cura de verdade e até mostra a doença que tira do corpo, mas o curador Guaraní é só [illegible]".

14. Buarque de Holanda, 1948, pág. 148.

15. Foi lá que nasceu um dos meus principais informantes, o velho Pochitá (aliás Capitão Ramos de Araribá), que deixou a aldeia natal com a idade de doze anos. Sôbre a história de seu bando há uma série de notícias esparsas nos que acompanham os *Apontamentos sôbre os Guaraní*, de Curt Nimuendajú (Nimuendajú, 1954, págs. 33-40).

[P 24 is blank]

Capítulo II

ASPECTO FÍSICO

"Medir, só mesmo defunto, para ver o tamanho da cova." Esta atitude, característica entre caboclos, já passou também para os Guarani. Dos Mbüá de certa [illegible] muitos se negaram a permitir as mensurações antropométricas, dizendo que basta medir o corpo de uma pessoa para que lhe comece a definhar. Em Amambaí participei do enterro de uma criança Kayová: antes de se abrir a sepultura, o pai tirou a medida, golpeando uma vara no comprimento do corpo.

Receia-se que o pesquisador, com suas mensurações, possa fazer magia negra contra o indivíduo. Homens e mulheres não raro ficam de tal modo apavorados durante o processo que o suor lhes escorre pelo corpo. Manifesta-se aí a mania de perseguição que domina grande parte dos Guarani. No Amambaí, onde medi quase todos os índios adultos, os chefes de família reuniram-se depois, à noite, na casa do capitão, a fim de discutirem o assunto. Na opinião de alguns [illegible], eu tirava as medidas para lhes mandar roupa; outros diziam que era para fazer retratos, outros julgaram tratar-se de conscrição militar e outros, enfim, que era "para saber quantos, que já somos poucos". Explicação esta que, aliás, se coaduna bem com o espírito atribulado dos Guarani.

No Paraná, colhi as medidas de 26 Mbüá, 17 homens e 9 mulheres. No posto de Amambaí, a mensuração abrangeu ao todo 25 Kayová, 9 homens e 16 mulheres. O material será analisado em artigo especial. Nos outros aldeamentos não foi medido ninguém, com receio de pôr em perigo os trabalhos de antropologia cultural.

No tocante aos caracteres descritivos ou somatoscópicos dos Guarani, é difícil estabelecer um tipo ideal. Alguns há, especialmente Ñandéva, de traços tão acentuadamente mongolóides que é quase impossível distingui-los de indivíduos japoneses. Durante a última guerra, a polícia paulista prendeu como espiões a vários Mbüá, julgando tratar-se de japonêses do Brasil. Os traços mongolóides fazem com que muitos aparentem menos idade do que têm. Indivíduos do tipo "caboclo" são comuns entre os Ñandéva, sem que nêles se possa determinar qualquer grau de mestiçagem com elementos caucasóides.

A côr da pele varia, em escala bastante ampla, entre os extremos do moreno-claro e do moreno-escuro, de tonalidade bronzeada, e não avermelhada, embora os próprios Guarani às vêzes afirmem ser pytã, i. é, vermelhos. Entre os Kayová, encontrei alguns com a côr de mulato escuro. Indivíduos claros existem nos três subgrupos, mas são mais freqüentes entre os Ñandéva; caso extremo é o da família de Joaquim Branco, do litoral paulista, o que deve o nome português à côr da pele. No sul de Mato Grosso, os Kayová dão aos Ñandéva o apelido de [illegible], têrmo para o qual obtive a tradução de "índios brancos". Não há indício de que a pele clara seja devida a cruzamento com gente estranha, de origem caucasóide. Também não me foi possível verificar qualquer influência negróide, que pudesse explicar a côr muito escura de alguns. — No Rio Branco, a mulher de um Mbüá teve consecutivamente três filhos albinos, de olhos "azuis".

De qualquer forma, não se nota uniformidade na côr da pele, nem mesmo no interior dos diferentes subgrupos. Os próprios índios têm consciência disso; na aldeia Mbüá do Rio Branco encontrei uma mulher com o apelido de "[illegible]", com referência à sua pele clara, e outra apelidada de "[illegible]", em atenção à sua côr escura.

O cabelo é em geral bem prêto e liso, mas há também indivíduos que o têm ondulado levemente e um pouco anelado. Não encontrei velhos de cabelo branco, mas alguns, de setenta ou mais anos de idade, ligeiramente grisalhos. Os pêlos da barba, aliás muito escassos, começam a clarear um pouco mais cedo. A pilosidade do corpo é quase nula.

Não raro, a disposição dos dentes é irregular. Com relativa freqüência nota-se a falta dos incisivos superiores, sobretudo nas aldeias em que se costuma chupar muito cana-de-açúcar. O desenvolvimento da cárie é acelerado, pelo menos entre os Ñandéva, pelo uso do sal na alimentação; foi o que dão como causa também o consumo de carne [illegible]. O certo é, porém, que se encontram muitos adultos com os dentes muito bem conservados, sem mostrarem falha ou sequer indícios de cárie. Entre os Kayová, em indivíduos desprovidos dos incisivos superiores, a coroa dos [illegible] o comprimento da dos outros dentes. Alguns Mbüá da aldeia do [illegible] têm ligeiro prognatismo alveolar, acompanhado de facialmente. Quanto a êsse particular, os índios interrogados disseram que não são traços de mestiçagem, mas de formação congênita.

A ocorrência da plica palpebral não é generalizada em nenhum dos três subgrupos. E' fato compreensível, porque as minhas observações em crianças mestiças me levam a admitir a dominância genética dêsse caráter entre os Guaraní. Em numerosos casos a prega não chega a cobrir a carúncula.

Poucas são as mutilações físicas em uso entre os Guaraní. A mais importante é a perfuração do lábio inferior, a que se submetem os meninos em idade pré-pubertária. À medida que progride a aculturação, abandona-se o uso do tembetá ou botoque labial, bem como o de furar o lábio. Os Ñandéva devem tê-lo abandonado há muito tempo; não vi entre êles nenhum indivíduo de lábio furado. Mas na mitologia dêsse grupo, Tupã, o deus do trovão, passa pelo céu com o tembetá colocado, representado pelo raio, o que parece indicar que em tempos idos os Ñandéva também conheceram êsse costume. Por sua vez, uma parte dos Mbüá ainda não usa o furo labial, e os que o ostentam não costumam usar o tembetá; nenhum Mbüá de lábio furado vi-o somente num grupo do Itariri (litoral paulista) que em 1946 viera do Rio Grande do Sul sob a chefia do ñanderú Miguel. Os que mais se aferram ao costume são os Kayová, se bem que entre êles também já se encontram adultos que não admitem a mutilação. No sul de Mato Grosso, o furo labial é tido como o principal distintivo dos Kayová (aí também chamados de Tembekuá, "lábios furados") em oposição aos Ñandéva; os Kayová ridicularizam o lábio como sendo "boca de mulher".

Entre os Ñandéva do litoral paulista, o grupo mais influenciado pela cultura cabocla, as mulheres furam os lóbulos das orelhas para o uso de brincos. Um índio dêsse grupo em Itariri também usa tatuagem, com intuito mágico, em ambos os braços; todavia, não observei nenhum indivíduo com sinais dêsse costume.

Poucas mulheres têm o cabelo curto; a maioria o deixa cair até a altura das cadeiras. A mulher Mbüá, ao cortar o cabelo, reparte-o transversalmente sôbre o vértice, prendendo-o com dois nós (*tatinkyirihá*), um sôbre a testa, o outro na nuca; quando o cabelo cresce e cresce, desaparece a separação transversal e fica um só nó, na região do occipício. As Ñandéva do litoral de São Paulo gostam de fazer uma ou duas tranças compridas, o que esporadicamente também se observa entre as Mbüá dessa região. Uma jovem Ñandéva da aldeia do Itariri usa até ondulação permanente, além de pintar-se com rouge e batom. Os homens dos vários grupos já adotaram o corte de cabelo comum entre os caboclos; contam-se poucos dos Kayová, mais conservadores, que mantêm o penteado tradicional: o cabelo cai na fronte até a altura das sobrancelhas e no occipício também é cortado horizontalmente. [illegible] o cabelo assim penteado com pente de lasca de bambu, os paí ou rezadores usam o jeguaká, diadema de plumas, que é adorno exclusivo do sexo masculino nas cerimônias religiosas. A maneira tradicional de cortar o cabelo em forma de coroa também se observa em algumas mulheres Kayová; as outras, "mais modernas", já o deixam crescer mais comprido.

Influências culturais no aspecto físico manifestam-se no desenvolvimento da musculatura dos braços e das pernas. As mulheres têm os braços rijos pelo uso cotidiano da mão de pilão. Homens e mulheres têm as panturrilhas salientes em consequência das longas caminhadas e devido ao fato de as mulheres terem de carregar nas costas todos os produtos da roça, ao passo que os homens que trabalham nos ervais mato-grossenses são obrigados a carregar fardos de centenas de quilos (como, aliás, os Paraguaios hábeis ou "mineros"). O desenvolvimento da musculatura das pernas é, em parte, devido também às danças quase diárias de que participam todos os membros da tribo.

Em todos os grupos Guarani, a natalidade é bem elevada. Em geral, a mulher tem no curso de sua vida uns dez a doze filhos, dos quais pouco mais da metade alcança a idade adulta. Há aldeias em que a mortalidade infantil se eleva a cinquenta por cento. Mas conheço também uma velha Ñandéva que teve dez filhos, dos quais oito ou nove chegaram à idade adulta; é, entretanto, caso excepcional.

A mulher Guarani deseja ter muitos filhos. Com o intuito de facilitarem a concepção, as Kayová tomam o chá de uma planta chamada *memby ojá* é *ojá*; dizem que às vêzes basta a mulher passar perto dessa planta para ficar grávida. Há outra planta que se usa para favorecer a concepção de filho homem. Pelo menos os Kayová e Ñandéva preferem a prole masculina.

Entre os Kayová e Mbüá afirma-se haver o infanticídio dos gêmeos e diz-se ocorrer também o estrangulamento das crianças aleijadas. Mas, quanto aos Ñandéva, tenho notícia, por exemplo, de um casal com filhos gêmeos, ambos vivos e uma delas aleijada; no Araribá conheci uma família Ñandéva com filhos gêmeos do sexo masculino. A atitude diferente em face dos gêmeos se funda talvez na grande diversidade das representações míticas a êsse respeito. Em sítios de Kayová e entre os Ñandéva de Jacareí encontrei indivíduos heróicos e únicos, aos quais, aliás, se dispensava especial carinho. A um deles o pai (Kayová) me apresentou como *Tupã ryvadá*, "[illegible] do por Deus", isto é, concebido sem que houvesse relações sexuais entre o casal, e enviado em substituição a um filho anterior, falecido.

Em parte, os métodos pouco racionais de se criarem os filhos são responsáveis pelo alto índice de mortalidade infantil. Por ocasião de viagens ou festas, as crianças dormem ao relento, expostas à neblina, tornando-se vítimas de gripe ou de pneumonia. Durante as danças, que se prolongam do anoitecer ao raiar do dia, muitas mães conservam os lactentes montados nos quadris, sem darem atenção às fortes sacudidas a que os expõem a noite tôda; sòmente crianças robustas resistem a tais práticas. Os padrões culturais vêm, assim, juntar-se aos fatôres da seleção natural.

Os padrões de higiene em vigor entre os Guarani são muito rudimentares, o que naturalmente favorece a difusão de moléstias infecciosas de tôda sorte. De ordinário, não se nota a menor preocupação com o asseio corporal. Um Mbüá do Xapecó me disse que "os Guarani andam sujos, porque nasceram mesmo para serem pobres". Havendo algum rio na proximidade da aldeia, os rapazes uma vez ou outra tomam talvez algum banho, mas apenas com a intenção de refrescarem o corpo em dia de calor ou de se divertirem na água. Os Ñandéva do litoral dizem que, na opinião dos "antigos", o banho matinal daria "vida longa", crença, aliás, existente também em outras populações indígenas; lembram-se de um velho que exigia das crianças que de manhã cedo tomassem banho no rio, "para ficarem fortes", mas confessam que os Guarani de hoje "preferem ficar perto do fogo". — O cheiro de suor e de fumaça que os caracteriza tem sido tomado erroneamente como "odor racial".

As condições de saúde não são boas. Nas aldeias do litoral, por exemplo, muitos sofrem de malária, doenças venéreas, gripes freqüentes etc. A irregularidade na alimentação e o alcoolismo diminuem a resistência física. Os Kayová do Mato Grosso são dizimados pela tuberculose, que entre êles se propaga com facilidade, não sòmente por causa da falta de asseio, como pelo costume de muitas pessoas comerem a um tempo nos mesmos pratos ou cuias, de prepararem a chicha (bebida fermentada com auxílio de saliva) em grandes cochos coletivos, de não dispensarem o chimarrão e, sobretudo, o tereré (bebida de mate, com água fria, tomada com bombilha de sucção), e, finalmente, pelas danças noturnas ao ar livre. Além disso, não há, nas circunstâncias atuais, possibilidade de submetê-los a qualquer medicação sistemática; a tuberculose, a que chamam "[illegible]" ou "tosse sêca", é tida como fruto de feitiço, podendo, por isso, ser curada sòmente com medidas de contrafeitiço.

Doenças mentais são raras, embora não seja difícil encontrar indivíduos de emotividade "doentia" e outros que tenham freqüentes alucinações. No P. I. Francisco Horta viveu por vários anos um Kayová louco.

A resistência à mestiçagem arrefece à medida que se intensificam os contactos e o entrosamento econômico entre os índios e as populações caboclas. Nota-se também estreita relação entre as mudanças da vida religiosa e o número de casamentos interétnicos.

O número de uniões conjugais entre Guaraní e caboclos é muito maior do que entre êsses índios e elementos de outras tribos. Há uns vinte anos, convivem com os Guaraní do Araribá algumas famílias da tribo dos Teréno, oriundas de Mato Grosso; até hoje não se verificou nenhum casamento entre pessoas dos dois grupos; conheci, porém, nesse pôsto um casal constituído de homem Kaingáng e mulher Guaraní, cuja vida, aliás, se distinguia por constantes rixas domésticas. Há anos residiu também nessa aldeia um alemão, Grütken, casado com mulher Guaraní; alguns filhos do casal vivem hoje nas proximidades de Bauru.

As uniões mistas entre Guaraní e caboclos não são raras, mormente nas aldeias em que o convívio entre uns e outros se vem prolongando há vários decênios. Consoante a regra da hipergamia, essas uniões se dão entre mulheres índias e homens caboclos. As exceções são pouquíssimas; tenho notícia de dois casos em que homens Guaraní constituíram família com mulheres caiçaras do litoral sul de São Paulo. Entre os Ñandéva diminui ràpidamente a resistência aos casamentos com elementos estranhos; é que a essas uniões se liga cada vez mais a idéia de ascensão social. No Araribá, as índias casadas com "civilizados", i. é, com caboclos, consideram-se a elite do grupo. O fenômeno, é claro, reflete o alto grau de destribalização em que se encontram êsses índios.

Isto não vale para os Mbüá, que não admitem em sua comunidade elemento estranho à tribo. As mais das vêzes, não conseguem sequer viver em boa harmonia com alguma família Ñandéva que, por qualquer motivo, se venha estabelecer em seu meio. Tive notícia de um caso excepcional: um índio da aldeia Mbüá do Rio Branco se teria casado com mulher praiana. Não conheci o casal, que vivia nalguma fazenda.

Dizem os Mbüá que não podem permitir casamentos com indivíduos "de fora", porque êstes "não sabem rezar", isto é, não podem participar satisfatòriamente das cerimônias religiosas. "Só Guaraní de verdade é que reza", explicou-me uma índia dêsse grupo. Também os Ñandéva e os Kayová acreditam que os "civilizados" e os mestiços não podem ser rezadores. A inspiração religiosa indispensável à comunicação mística com as divindades e os espíritos protetores é privilégio do índio puro. Nas aldeias do litoral encontrei várias vêzes um caboclo paranaense, Leocádio Chagas de Oliveira, que se diz mestiço de Guaraní; nasceu em Catas Altas, no Alto-Ribeira, perto da divisa Paraná-São Paulo. Embora goze de bastante prestígio entre os índios e participe das rezas e danças, tendo até tomado o título de "*yvyraíidjá*", dizem êles que nenhum *yvyraíidjá* (espírito protetor) poderá descer nêle, porque Leocádio não é membro da tribo.

Êsses *fatos* mostram, de um lado, que a religião tribal é a barreira mais poderosa que se opõe ao cruzamento com gente estranha e, de outro, que as uniões mistas não deixam de afetar profundamente a vida tribal, atingindo de maneira direta a esfera nuclear da cultura, cujo aspecto mais palpável é a realização das cerimônias religiosas. Os Guaraní, principalmente os mais velhos, têm plena consciência dêsse processo e, em suas conversas, insistem na relação que existe entre o número crescente de uniões interétnicas e os fenômenos de desorganização social e desintegração cultural.

[P.32 is blank]

CAPÍTULO III

ALGUNS ELEMENTOS DA CULTURA MATERIAL E SUAS TRANSFORMAÇÕES

1. *A aldeia, as habitações e o mobiliário*

Portadores de cultura característica de região florestal, em que as atividades de subsistência incluem as lides da caça em combinação com o amanho da terra, os Guaraní se estabelecem, sempre que possível, no seio da mata, evitando a paisagem aberta dos campos. As suas aldeias, longe de constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas isoladas, mais ou menos distantes umas das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta. Em geral, não é possível determinar um "centro" da aldeia, a não ser que se considere como tal a habitação do *ñanderú*, médico-feiticeiro, ou o *oýguatsú*, casa de festas religiosas. De fato, a construção em que se realizam as cerimônias é ponto de convergência das atividades sociais e religiosas do grupo, de modo que as aldeias maiores, em que haja dois ou mais chefes religiosos, tendem a decompor-se em outros tantos núcleos bastante independentes, cada qual com vida própria. Na maioria dos casos, essas unidades sociais constituem parentelas sob a direção de um chefe de família-grande.

Ao passo que outrora, ao que tudo indica, a família-grande — constituindo comunidade de produção, consumo e vida religiosa — morava em uma só habitação, suficientemente espaçosa para abrigar várias dezenas de pessoas, hoje só encontramos a casa grande, e assim mesmo a título de exceção e sobrevivência, em uma ou outra aldeia Kayová. Os Ñandéva e os Mbüá atuais vivem em habitações muito pequenas, correspondentes às famílias elementares ou nucleares. Quanto a êsses dois grupos, não é fácil descobrir os motivos da substituição, que se explicaria ou por influências da era jesuítica ou pela grande mobilidade especial das hordas. Quanto aos Kayová, entre os quais está em plena atividade o processo de individualização econômica, através do entrosamento do silvícola nas atividades extrativas e produtivas regionais, a adoção da morada da família elementar corresponde a imperiosa necessidade imposta pela transformação da economia.

*

* *

A casa grande, construção típica de numerosas tribos do grupo Tupí-Guaraní, é dos elementos mais imponentes da cultura material dos Kayová. Chamam-na *tapýiguasú* (cabana grande) ou *óga-djekutú* "casa fincada", (*kutú*, fincar, cutucar) ou, em português, "casa beira-chão". Além da base quadrangular, duas são as suas características essenciais: em primeiro lugar, a própria cobertura, descendo até o chão, forma os frontões; em segundo, a "linha" (cumeeira) não tem suporte. O feitio geral é o de uma canoa emborcada, com os oitões em forma de ogiva.

Vejamos uma descrição sumária da *óga-djekutú* de Paí Chiquinho, chefe religioso da aldeia de Panambi. Comprimento: cêrca de 18 m; largura: 8 m. Frontões de oitões cobertos de sapé. A casa consiste, pois, em quatro faces de cobertura, que fecham todos os lados, estendendo-se a cumeeira em sentido norte-sul. Três entradas: uma a leste, outra ao norte e a terceira ao sul. Em frente, isto é, para leste, estende-se grande pátio, como terreiro de dança, de talvez 500 metros quadrados. No interior: quatro grandes vigas transversais, duas à direita e duas à esquerda da entrada principal, repousando sôbre as vigas longitudinais, contra as quais se apóiam as ripas da parede-cobertura fincadas no solo. Do lado oposto à entrada principal, um "altar", armação de madeira, diante da qual se realiza parte das danças religiosas.

A *óga-djekutú* é construção sólida, que resiste às intempéries durante muitos anos. Nela não se descobre nenhum prego: tudo é amarrado com cipó.

Quando a primitiva habitação da família-grande Kayová cede o seu lugar a certo número de casas para famílias elementares, ela não sofre apenas redução de tamanho, mas também mudanças bastante profundas em sua estrutura arquitetônica, aproximando-se em vários sentidos dos tipos de construção rural brasileira e paraguaia. A aculturação nas diferentes esferas da cultura material não poderia deixar de acompanhar e em parte mesmo de preceder a mudanças correlatas na esfera não-material.

Do ponto de vista arquitetônico, duas são as características essenciais da casa grande dos Kayová em oposição às habitações cabocias da região: a falta de separação ou divisão entre cobertura e parede e, em segundo lugar, a ausência de suportes para a linha central da cumeeira.

Uma das primeiras concessões que se faz à arquitetura cabocla é a adoção de suporte central para a linha da cumeeira. Depois, a cobertura se destaca das paredes. Enfim, constrói-se a *namara* (corr. de "ramada"), varanda ou alpendre, às vêzes isolada da casa, coberta com sapé. Serve como "living and dancing room". Exemplo típico de transição entre a morada tradicional Kayová e a habitação cabocla é a casa do índio Mbopí de Dourados: ao feitio predominantemente Kayová veio juntar-se a varanda ibérica para o lado sul; em lugar de porta ainda se usam uns pedaços de lenha.

Hoje em dia, as habitações Kayová construídas segundo a técnica tradicional da tribo já são bem raras. A quase totalidade dos índios passou a preferir casas de tipo caboclo ou, quando muito, as constrói em estilo misto, que tende a perder, cada vez mais, os traços de origem silvícola. A casa Kayová tradicional satisfazia a uma série de requisitos da organização social e religiosa. Constituía abrigo ideal para o conjunto de famílias elementares que, congregadas em família-grande sob a égide de um chefe único, formavam estreita comunidade de vida, com interêsses econômicos, religiosos e políticos em comum. As novas condições de vida, a que a tribo está sujeita há alguns decênios, acarretaram, como veremos, o fracionamento da família-grande e, concomitantemente, a substituição da casa grande por algumas cabanas de tipo caboclo mais ou menos próximas umas das outras. Para certas danças religiosas e profanas das festas de chicha, executadas parte na área de danças diante da casa e parte no interior desta, a construção tradicional tem a vantagem de oferecer melhores condições de espaço, por não ter, na linha central, postes ou estacas que estorvem os movimentos dos dançadores.

A extensão da casa Kayová de tipo tradicional é limitada sòmente quanto à largura, que depende do comprimento das varas fincadas no chão; a construção pode ser mais longa ou mais curta, variando com o número de famílias elementares que formem a família-grande. Seria fácil aumentá-la, fazendo um puxado; todavia não me consta que tal se verifique.

O tipo da casa grande não é adequado às novas condições de vida dos Kayová. A família elementar vai-se tornando cada vez mais a unidade fundamental de produção e consumo. A economia, deixando de ser auto-suficiente, obriga o homem a sair da aldeia e a trabalhar nos ervais, a fim de ganhar o dinheiro de que precisa para obter umas tantas coisas que veio a considerar indispensáveis e que sòmente a civilização lhe pode proporcionar. Pelo fato de cada homem adulto isoladamente ganhar o seu dinheiro segundo os serviços que presta ao patrão, rompe-se a primitiva produção grupal.

Tão raras se vão tornando as casas grandes entre os Kayová, que encontrei sòmente três nas várias aldeias que visitei: a de Paí Chiquinho, na aldeia de Panambi; a de Isidro, em Dourados; e uma no Taquapiri ou Cêrro Perõ. A do primeiro e a do Taquapiri serviam como habitação e como casa de festas, enquanto a de Isidro, menos do que a de Paí Chiquinho, era usada sòmente para as festas de chicha que nelas organizava Paí Vitaliano, pai de Isidro. Mas assisti também a festas de chicha em casas de construção moderna, embora mais espaçosas que as moradas comuns. A grande casa de danças de Paí José Bourbon Catalan, em Amambai, na qual havia um compartimento especial como aposento do médico-feiticeiro e de sua mulher, era caprichosamente construída, mas já não obedecia ao padrão original.

O *paí* tem especial carinho pela casa de festas e fica satisfeito quando o visitante a ela se refere em têrmos elogiosos. Paí José, que me tinha na conta de um dos mais instruídos representantes do mundo civilizado, honrou-me com o pedido de escolher um nome para a sua casa, construída havia pouco tempo. Propus-lhe a denominação *arandú-roga* (casa do saber), em homenagem a seu proprietário, índio a um tempo extraordinàriamente sabido, e versado na doutrina religiosa da tribo. Também Paí Chiquinho orgulhava-se de sua casa, que era de fato construção de rara beleza.

⁂

A não ser em pormenores insignificantes, a maioria das casas (*óga, óy*) dos Mbüá e Ñandéva atuais é idêntica às das populações rurais vizinhas: ranchos de duas águas, de poucos metros quadrados e reduzida altura; os dos Mbüá um pouco mais baixos do que os dos Ñandéva. Como exceção, havia em Jacareí algumas habitações abertas: uma só parede e cobertura de três águas. Quase tudo é amarrado com cipó, mais raramente com embira; há casas construídas sem utilização de nenhum prego. As maiores, entre os Ñandéva, são divididas ou semidivididas em dois ou mais compartimentos. Muitas já têm porta e janela. As paredes (*korá*), feitas de pau a pique, de estacas ou de bambu rachado, raramente são barreadas (assim criam muitas baratas) e têm de ordinário um fôrro parcial de fôlhas de *djedjý* (guaricanga), *pindó* (palmeira) ou *djapé* (sapé). Para a cobertura (*djoiá*), que repousa em sarrafos de tronco de palmeira ou de outro vegetal, servem também o *djedjý*, o *pindó* e o *djapé*. Entre os Ñandéva, as coberturas de *djedjý* são feitas de fôlhas dobradas; no litoral, amarram-nas à maneira cabocla. O uso de agulhas de madeira especiais para costurar a cobertura das habitações outrora foi comum aos três subgrupos da tribo.

Nos setores da cultura material, os mais permeáveis à infiltração de elementos estranhos, a aceitação de objetos de origem industrial se processa paralela à perda de técnicas tradicionais. À medida que se importam vasilhas de ferro desaparece a cerâmica, a compra de panos fabricados acaba com as técnicas de fiação e tecelagem, os fósforos levam ao abandono do aparelho ignígeno tradicional. E assim por diante. Barreiras que às vêzes se opõem intermitentemente a essas transformações são a impossibilidade de obter as mercadorias importadas, as esporádicas manifestações antiaculturativas de motivação religiosa e, enfim, o emprêgo de determinadas técnicas indígenas a serviço da necessidade de o Guaraní encontrar um lugar na economia regional em que venha entrosar-se.

Sobretudo nas regiões frias foi abandonada pràticamente a rêde de dormir e substituída pelo jirau ou tarimba, a primitiva cama do caboclo, a que chamam *tupá*. Muitos dormem no chão, perto do fogo. Os Mbüá do Rio Branco dizem que fabricam rêdes de embira apenas para o comércio. Pequenas rêdes para crianças ou usadas como assento, vi-as entre os Mbüá do Itariri, feitas ora de timbopeva, ora de embira; existem também entre os caiçaras, que as chamam de puçás e que as devem ter recebido dos antigos Tupinambá. Os Ñandéva do Bananal fazem pequenas "rêdes" de pano de algodão, para ninar crianças.

Para o visitante, a casa Guaraní, com raríssimas exceções, tem dois traços simpáticos que merecem ser mencionados com destaque. Em primeiro lugar, o relativo asseio, sendo varrida uma ou mais vêzes por dia com o *tapýixd,* vassoura de alecrim ou *xiririka*. Em segundo, a hospitalidade: logo se convida o forasteiro a tomar assento no *apyká* (banquinho monóxilo, às vêzes zoomorfo entre os Mbüá, que o denominam *tendá*); se acaso o chefe da família esteja ocupando o único banquinho que possua, levanta-se e diz: "*eguapý*", sente-se!

Em mobília quase não se pode falar. Mesas e cadeiras se encontram só a título de exceção. As peças do vestuário se costumam pendurar num cipó imbé esticado dentro da habitação; só os mais progressistas possuem um baú ou mala. Dentro ou fora da casa, os mais industriosos constroem uma armação de varas horizontais, bastante alta para não ser atingida pelos cachorros e que serve para guardar mantimentos ou utensílios de cozinha. Tudo o mais se guarda em cestos, se enfia debaixo do telhado ou se pendura nos sarrafos. Na parede, uma folhinha ou estampa de folhinha, uma policromia de santo ou, como em um caso, um grande retrato do Presidente da República podem testemunhar o desejo mais ou menos vivo de se parecer civilizado.

2. *Indumentária*

Pano para fazer roupa, por pior que seja a qualidade, é o mais cobiçado dos presentes que se possam levar à população de uma aldeia Guaraní. A manifestação mais evidente de miséria e de pobreza material do Guaraní hodierno é não ter com que vestir-se. Para êle as roupas de tipo europeu se tornaram tão necessárias como o são para nós. Nem tanto por lhe servirem de proteção contra o frio e a chuva, pois o rigor do tempo não o preocupa de forma tão manifesta, mas porque as suas relações com gente estranha exigem que o índio se apresente vestido. O índio "pelado", o que não possui calças e camisa para cobrir a nudez do corpo, não sai de sua cabana, quando alguém visita a aldeia.

A roupa européia dá, pois, ao Guaraní maior segurança de atitudes e capacidade de auto-afirmação em face do civilizado, que encara a nudez do índio como a expressão mais eloqüente de atraso cultural e mesmo de selvageria. Na luta por um *status* aceitável em face do caboclo, o índio não pode, por isso, prescindir da indumentária. Outra função da indumentária de tipo ocidental é a defesa das esferas nucleares da cultura tribal. Vestindo-se à européia, o Guaraní tem a aparência de civilizado; evita, assim, críticas e zombarias, e mais fácil lhe é conservar valores culturais a que em hipótese alguma quer renunciar.

Do ponto de vista da higiene, o uso da roupa é altamente prejudicial, pois, a partir do momento em que o índio veste trajes de tipo europeu, o asseio do corpo deixa muito a desejar; é como se a indumentária tornasse dispensáveis os banhos. Também a lavagem da roupa é padrão mal integrado na cultura. Muitos são os índios que, ao receberem uma peça de roupa, a põem sem perda de tempo, usando-a dia e noite, até que lhes caia aos pedaços.

* * *

Muito antes da atual fase de aculturação, que se vem prolongando há uns cinco ou seis decênios talvez, o clima continental do sul de Mato Grosso, bastante rigoroso nos meses de inverno, já havia levado as populações Guaraní (principalmente os Kayová) da região a adotarem indumentos para se protegerem contra as intempéries. E' indiscutível, a êste respeito, a influência direta de tribos chaquenhas.

São três as peças principais da indumentária tradicional masculina dos Kayová: o *txiripá*, o *txumbé* e o *ponchito*. Tôdas elas são feitas de fio de algodão (*mandydjú inimbó*), produzido pelos próprios índios. O trabalho de fiação, tintura e tecelagem cabe às mulheres. Hoje em dia, entretanto, se tornam cada vez mais raros êsses artefatos da índia Kayová. A geração atual ainda se lembra do tempo em que muitos usavam essas peças, prestes a desaparecerem. E não vai muito longe a época em que eram obrigatórias para quem quer que participasse de danças e rezas. Paí Vitaliano, em Dourados, ostenta-as ainda como ornato sacerdotal na festa do "batismo do milho" e em outras grandes solenidades, especialmente na iniciação dos meninos. Entre os Kayová de Amambai ouvi dizer que os meninos, por sua vez, se enfeitam, para a grande cerimônia, com a indumentária tradicional da tribo e com adornos de penas na cabeça e nos punhos.

O *txiripá*, que desce até abaixo do joelho, dando a impressão de saia, é um simples pano de fio de algodão, de forma retangular, e provido de franjas (*ipotý*) em três lados. A parte superior (a que não tem franjas), prèviamente dobrada para trás, numa largura de meio palmo, passa em tôrno da cintura, da direita para a esquerda, voltando na frente até o quadril esquerdo, de modo a cobrir duplamente a parte anterior do corpo e uma vez só a posterior.

Em tôdas as minhas visitas às aldeias Kayová encontrei um único *txiripá*; o de Paí Vitaliano, de Dourados. E' feito de algodão não tingido e mede uns 140 por 75 cm; como todos ou quase todos os objetos ligados ao culto religioso, apresenta manchas de urucu, a título de enfeite.

Disse-me certa vez um índio de Amambai: "Kayová não usa *txiripá* no meio das pernas como o Baticola do Paraguai; usa-o jogado na cintura e apertado com *txumbé*". Em Dourados, ao contrário, insistiram em que o *txiripá* e o *ponchito* acima descritos sempre tiveram ligação com exercícios de culto e que os antigos usavam, como indumentária comum, o *tambéó*, faixa de pano passada por entre as pernas e prêsa na cintura com um pedaço de embira. Como a menção do *tambéó* era espontânea, é provável que a peça tenha de fato existido na cultura Kayová. E é certo, em todo caso, que o uso do *txiripá* e do *ponchito* não se presta muito bem às lides de caça e mesmo da lavoura.

O *tambéó* Kayová, hoje em desuso, me foi descrito por Marçal de Souza da seguinte forma: "E' grande, como que um *txiripá*, mas não dá volta e meia pelo corpo; na altura do quadril esquerdo é amarrado com um barbante saliente; desce palmo e meio, até a metade da coxa".

O *txumbé* é uma faixa de algodão tecida em padrões às vêzes muito bonitos. E' usado em tôrno da cintura. O exemplar maior, mais vistoso e mais bem trabalhado que cheguei a ver mede 209 cm de comprimento por 12 cm de largura, com franjas de 40 cm nas duas extremidades; adquiri-o na aldeia de Panambi. O menor, feito como encomenda por uma mulher de Dourados, tem apenas 130 por 10 cm. O fio da trama é sempre de algodão branco, ao passo que a urdidura é de fio branco e tinto. De acôrdo com informação de Marçal de Souza, de Dourados, a tinta vermelha e a marrom para tingir algodão são extraídas de duas espécies de catiguá (*katĩguá* em Kayová, *katiguá* em Ñandéva); tinta amarela obtém-se da amoreira silvestre ou tajuva (*tadiguá*). Do catiguá emprega-se a entrecasca, da tajuva, o cerne, que se fervem junto com os fios de algodão já torcidos. (Segundo o mesmo informante, não sòmente as mulheres Kayová, mas também as Ñandéva tecem ou teciam *txumbé;* estas fazem, além disso, rêdes de *txumbé* emendados lateralmente, como também rêdes inteiriças, no mesmo tipo de tecedura, de fio de algodão branco sòmente, ou entremeado de fio tinto.) — Observei muitas vêzes que os Kayová, na falta de cinto de couro, seguram as calças com qualquer faixa de pano colocada em volta da cintura à maneira de *txumbé*.

Além do *txumbé*, existe também um cinto de uso exclusivamente ritual, o *kliákuahá*, ricamente enfeitado de *ipotý*, flôres de penas de tucano tecidas no próprio pano; pode-se usá-lo mesmo sôbre o *txumbé;* dá só uma volta pela barriga e, para fechá-lo, amarram-se na frente as franjas terminais.

O *ponchito* é um poncho pequeno, de tecido de algodão bem cerrado. Em 1950 adquiri a Paí Vitaliano um exemplar com a largura variável entre 50 e 55 cm; média do comprimento, 125 cm;

abertura central para a cabeça, 30 cm. Ao longo dos lados estreitos, franjas (*ipotý*) de 10 cm de comprimento, cada uma de dois fios do próprio urdume torcidos; franjas semelhantes existem também na parte central do pano, distribuídas em quatro molhos, um à direita e outro à esquerda de cada uma das extremidades da abertura central. O pano é de fio de algodão branco, salvo duas listas longitudinais bem estreitas, de côr marrom, que o percorrem de alto a baixo. Sôbre cada ombro está costurado um pedaço circular de pele de tucano com penas laranja e amarelas; sôbre o peito, quatro flôres de penas guarnecidas de fios emplumados, e outras quatro sôbre as costas. Uma das flôres da parte dianteira, de penas amarelas e laranja, de tucano (*tũkã*), e vermelhas, de canindé (*kanindé*), chama-se *kurundíá; nandíá* são as outras flôres de penas de tucano, enquanto os enfeites sôbre os ombros se denominam *ñemombáéhá*. Segundo Paí Vitaliano, êstes são "imitação das coisas de *Ñandedjára*"; não consegui a tradução dos diferentes nomes, todos "dados pelo próprio *Ñandedjára*". O *ponchito* de Paí Vitaliano já não está completo; falta-lhe no peito e nas costas um enfeite alongado de algodão, sem penas, chamado *iporavõhaguẽ*. O cuidado com que se enfeita o *ponchito* e as palavras com que o médico-feiticeiro se refere ao simbolismo dos adornos de plumas, relacionando-os com o mundo dos deuses, não deixam sombra de dúvida quanto ao significado religioso da peça. Embora tenha a forma de um poncho comum em tamanho menor, o *ponchito*, pelo menos na atualidade, não é indumento comum, mas de função ritual. Só o vi usado por médicos-feiticeiros. Paí Chiquinho o punha tôdas as vêzes, a título de saudação, quando eu o visitava em sua espaçosa e magnífica morada do Panambi. Paí Vitaliano, que o usava em cerimônias religiosas, tinha o aspecto de sacerdote paramentado, sobretudo porque o punha sempre juntamente com as outras peças do traje tradicional Kayová. A quem quer que visse o velho *paí* vestido para as funções religiosas não podia escapar a grande semelhança com o padre católico; à casula bordada dêste corresponde o ponchito enfeitado de franjas e flôres de penas. Não haveria aí também uma reminiscência dos tempos jesuíticos?

Em mais de uma aldeia vi que as cruzes usadas pelos médicos-feiticeiros durante as danças religiosas são vestidas de *ponchito*, fato para o qual não encontrei explicação satisfatória. Talvez seja influência da estola do Paraguai e de muitas regiões do Brasil rural, comum nas cruzes das sepulturas Kayová e Ñandéva do sul matogrossense. Ou estaria ligada a êsse *ponchito* a idéia de uma personificação da cruz?

Mas, além do *ponchito*, os Kayová conhecem também o poncho comum. O vistoso poncho vermelho de pano de lã de fabrico industrial — o *pýtã* ou *puitã* das populações rurais do Paraguai e mesmo de Mato Grosso meridional — é uma das grandes aspirações de cada Kayová, mas inacessível a sua bôlsa (custa talvez uns quatrocentos cruzeiros). Na aldeia de Dourados havia dois Kayová que possuíam um poncho de lã de ovelha (*ovetxá rupué*), ambos feitos por mulheres da tribo. O maior dêles mede 2 m de comprimento por 90 cm de largura, sendo provido de franjas nos lados estreitos; é feito de fios grossos de lã pardacenta e tem de cada lado duas listas escuras, bem juntas uma da outra, que lhe conferem nota de grande distinção. O poncho pertencia ao capitão do pôsto, que o herdara do pai. O segundo exemplar é bem menor; tem apenas uns 110 cm de comprimento por uma largura média de 75 cm; é igualmente de lã pardacenta, tendo na parte central uma faixa escura, de uns 20 cm. Disseram-me os índios que em ambos os ponchos a lã clara como a escura são de côr natural. Ponchos de lã ocorrem também entre índios chaquenhos.

Peça complementar do traje Kayová masculino, embora de origem muito mais recente, é o *aparato* (corruptela de "alpargata"), sandália de couro com sola de borracha, que os homens fazem de pneumático de automóvel. Bom presente para um Kayová é um par de solas dêsse material, pois o *aparato*, de uso geral entre os ervateiros da região, é bem adequado ao trabalho com fardos pesados no solo úmido e escorregadio dos ervais. Note-se que o ervateiro carrega nos ombros até trinta arrôbas paraguaias ou trezentos quilos de erva[1].

A vestidura tradicional das mulheres Kayová parece ter desaparecido inteiramente. Segundo a descrição obtida em Amambaí consiste em duas peças, o *tupái* e a *váta*. O *tupái*, feito de "quatro metros" de pano e fechado por meio de costura lateral, corresponde ao *txiripá* dos homens, tendo mais ou menos o mesmo comprimento. A índia "joga-o" em tôrno da cintura à maneira de saia e de modo a cobrir em três camadas a face anterior do corpo. Não é prêso com *txumbé*, mas simplesmente por uma dobra na orla de cima. Para o feitio se emprega ou empregava só pano grosso de algodão, tecido pelas próprias mulheres ou de origem industrial. A *váta* (de "bata"?) é uma blusa com mangas, que desce até a cintura.

Como as mulheres Kayová nunca dirigem cerimônias religiosas, não usando, por conseguinte, vestimentas cerimoniais, compreende-se que o traje feminino tenha desaparecido mais depressa do que o masculino. O *ponchito* e o *tsiripá* puderam sobreviver por mais tempo, por corresponderem a funções importantes para a vida da coletividade.

Entre os Kayová mais setentrionais não ouvi referências ao traje feminino de duas peças, mas ao *typói*, espécie de saco de algodão, que desce até meia canela, tendo, na parte superior, três aberturas, uma para a cabeça e outras para os braços. *Tupói* e *typói* talvez sejam variantes do mesmo indumento primitivo.

* * *

Com a indumentária relativamente rica dos Kayová, embora em vias de desaparecer, contrasta a dos Ñandéva e dos Mbüá.

Entre os Ñandéva do litoral não se observa mais nenhuma peça do vestuário tradicional. Os de Mato Grosso usam, como vimos, o *tembé'í* e, raramente, o *tsiripá*, semelhantes ou iguais aos dos Kayová. O ponchito, porém, sempre parece ter sido exclusivo dêstes, e também quanto ao *tembé'í* e às demais peças não tive notícia entre os Ñandéva. A roupa feminina, o *tipói* (*typói*?), que me foi descrita como similar ao das mulheres Kayová, parece ter desaparecido.

Os Mbüá têm como traje masculino o *tambéu* (*tembé'í*), espécie de chiripá, que se reduz a uma faixa de pano, que, passando por entre as pernas, é prêsa por um cinto (*kuãtxiá*) de couro ou de algodão, de forma tal que uma ponta cai na frente e a outra atrás. Em nenhuma de minhas visitas a índios Mbüá do Brasil tive oportunidade de ver um *tambéu* original; conheci-o no Paraguai, em Passo Yovai ou Yroysá. Usava-o o velho "Cacique" Pablo Vera: a peça, agora em meu poder, mede 36 cm de largura por 124 cm de comprimento, sem as franjas. Em tôdas as aldeias brasileiras, na medida em que pude verificá-lo, o pano, outrora feito à mão, é hoje substituído por algodão de origem industrial, embora as velhas, em sua maioria, ainda o saibam tecer. No Itariri, os homens usavam o *tambéu* por baixo das calças. — No Paraguai, disseram-me, as mulheres Mbüá fazem ponchos de algodão.

O traje Mbüá feminino, a "saia Guarani legítima", segundo a expressão de algumas mulheres, chama-se *tupyjújai*. Feita de uns dois metros de pano, é dobrada acima da cintura ou logo abaixo dos seios. Tem uma costura de alto a baixo, sendo, pois, semelhante ao *tupói* dos Kayová, embora menos ampla. Nas aldeias mais isoladas, a maioria das mulheres e meninas ainda usa a vestimenta, ao lado de outras roupas. No Itariri havia algumas que a punham debaixo das saias ou vestidos de tipo civilizado; vi uma velha que trajava a antiga peça, com uma blusa, sem outra saia por cima. Nessa mesma aldeia, uma jovem Ñandéva, pelo contacto com o grupo de Mbüá recém-vindo do Paraguai, adotou a peça (feita de sêda artificial e menos ampla do que de costume), pondo-a por sôbre o vestido, quando participava de danças religiosas.

NOTA

1. Este tipo de [illegible] é usado também por índios de regiões andinas. Cf., por exemplo, Karl Schmidt, 1941, pág. 78.

Capítulo IV

PRINCIPAIS ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA E ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA

Embora o Guarani seja incapaz de conceber a vida humana sem as alegrias da caça e da pesca, a base de seu sustento lhe é fornecida pela lavoura. Por influência, talvez, de condições ambientes e, em parte, de tradição cultural, excetuam-se dessa regra ainda alguns grupos do Mbüá que dispõem de grandes e ricas áreas de mata virgem, como os de Itapuã, em cuja economia a caça, feita principalmente com laços e mundéus, prevalece muito sobre os trabalhos da roça. Quanto aos demais, porém, sobretudo na situação atual, em que os territórios de caça das diferentes aldeias se vão reduzindo de ano em ano pela progressiva invasão de homens brancos, a importância das roças aumenta cada vez mais em detrimento das atividades suplementares[1]. Em certas aldeias, no litoral paulista, o constante contacto econômico da sociedade índia com populações caboclas leva à formação de padrões de intercâmbio comercial, através do qual o índio entra na posse de dinheiro ou de objetos de origem industrial que hoje se lhe afiguram indispensáveis, pois de há muito se integraram na cultura do grupo.

Nas transformações que a vida econômica vem sofrendo em virtude do contacto com a civilização reflete-se talvez mais claramente do que em qualquer outro setor da cultura a desorganização social que se opera na maior parte das aldeias Guarani da atualidade.

Aldeias há em que os padrões predominantes na produção e no consumo permitem reconstituir, ainda, com relativa segurança, a organização tradicional da economia, aliás bastante conhecida através das fontes bibliográficas.

A eficiência econômica do indivíduo não representa fonte de prestígio especial. Duas são as razões principais dêsse fato: primeiro, a feição predominantemente comunitária da produção e consumo e, em segundo lugar, a orientação mística da cultura e a mística

lho, além de ser uma das principais fontes de alimento (sobretudo entre os Ñandéva e os Kayová), constitui a principal matéria-prima para a fabricação de chicha (bebida fermentada) e é, além disso, produto que sempre encontra mercado fora da aldeia.

O milho primitivo dos Guarani é o milho mole, conhecido entre os caboclos pelo nome de saboró. Há os que o chamam de catetinho, originando assim confusão com o outro duro. Como o saboró não se presta para o comércio, os Guarani passaram a cultivar ao mesmo tempo o milho duro, que os próprios índios também já conhecem. A êste último, que leva três meses para amadurecer, se dá, genèricamente, o nome tupí, o que indica tratar-se de espécies de procedência estranha, quer de tribo não Guarani, quer do mundo civilizado. O Guarani tem plena consciência da distinção entre o milho saboró como elemento cultural tradicional e o milho duro, recebido de fora em época mais ou menos recente e que não foi possível rejeitar, uma vez que havia necessidade de produto para o comércio, a fim de se obter dinheiro. Ao milho saboró, de grão mole, que frutifica de dois a três e amadurece em quatro meses, leva caráter sagrado; considerado a principal dádiva dos seres míticos chamados Djakairá (isto entre os Kayová), é também o que melhor se presta para a fabricação de chicha. As roças de milho mole e milho duro se fazem em separado e toma-se a precaução de não misturar as sementes; os grãos das espigas que revelam cruzamento não servem para o plantio. Um e outro se plantam uma só vez por ano, entre os meses de agôsto e outubro, iniciando-se a colheita mais ou menos em janeiro, quando se realiza a grande festa do avatí-mongaraí.

As denominações dadas às variedades de milho saboró não são uniformes; diferem de aldeia em aldeia e, mais ainda, de um subgrupo para outro. Em minhas viagens colhi espécimes de umas oito ou dez variedades, entregando-as, para o estudo genético, ao sr. Professor Frederico Brieger, da Escola Superior de Agricultura Luís de Queiroz, de Piracicaba. Algumas são plantas de baixo crescimento, razão pela qual se fala, conforme o grupo, ora em avatí mitã, ora em avatí kurupí, ora em avatí mirí. Como na maioria das variedades as espigas são alongadas em comparação com as do milho duro, também se usa para elas a designação *avatí pukú*. Além disso, faz-se distinção indicando a côr: *morotí* (branco), *djú* (amarelo) ou *pytã* (vermelho), *parã* (pintado: de grãos amarelos e pretos em mistura).

De tôdas essas variedades se destaca, pelo interêsse etnológico, o *avatí djakairá morotí* ou *avatí pukú morotí*, de pé alto e grão branco, o preferido para fazer chicha. Especialmente o Kayová se refere

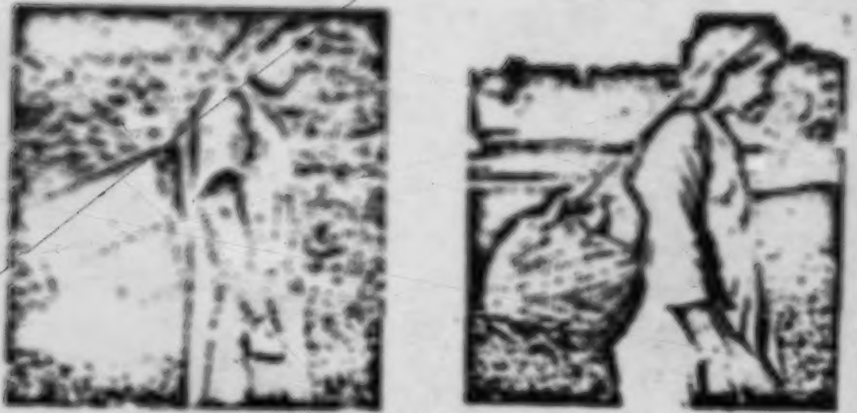
[7-48-4]

I. Manuel de Souza [illegible] — Guarani de Dourados. Professor e catequista da missão evangélica, colaborou com o autor nas pesquisas de Mato Grosso.

II. Jovem não Kayová — Guarani de Dourados.

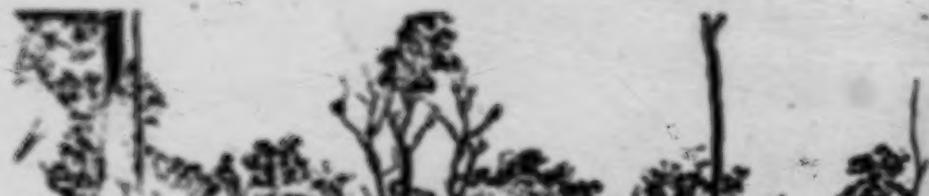
III. Mulheres Kayová — Guarani de Amambaí, sul de Mato Grosso.

[P 48-B]



IV. Cesto-de-carregar das mulheres Guarani.

1. Mbüá. 2. Ñandéva.



V. Roça de família Ñandéva — Guarani de Dourados.

a êle com sensível respeito. "Êste tem luxo, não dá em qualquer terra"; não dá em *kai ñu* (paisagem de campo), nem em roçado novo, só na capoeira. E é preciso "benzer a semente", acentua um informante. "Êste é muito delicado", diz outro; "a gente planta a roça e já não cruza mais; e é preciso batizar a terra". Na realidade, as precauções cerimoniais e mágicas são tomadas também com as outras variedades, mas, pelo menos entre os Kayová, dá-se maior importância ao *avatí djakairá morotí*.

Fato interessante, também para o geneticista, é o de que os Kayová e outros Guaraní têm receio de que o milho possa degenerar. No Pôsto Indígena Francisco Horta encontrei um médico-feiticeiro, de origem Ñandéva, que me comunicou curiosa teoria sôbre o assunto. Era mais ou menos a seguinte: Do *avatí pukú* existem duas variedades, *morotí* e *pytã*, a branca e a vermelha. Diziam os antigos que a vermelha nasce junto à branca, para esta não degenerar e dar sempre espiga graúda. O milho vermelho se origina do salpicado, e êste do branco; é como se fôsse melado, rapadura e açúcar. O vermelho sai do branco, nas covas que se abrem, em posição oblíqua, em direção do nascente. Planta-se apenas sementes brancas, não pintadas ou vermelhas. A côr vermelha é efeito da luz solar; as espigas se tornam assim por influência direta do sol e elas fazem, por sua fôrça, que as brancas se tornem fortes também. O milho vermelho, *avatí pukú pytã* dá a "fôrça" ao milho branco, para êste ter espigas grandes e pesadas. *Djakairá* foi um índio Kayová que recebeu o milho saboró branco das mãos da "Vírgen de los Milagres", em Caácupé, no Paraguai, quando fugia das fôrças de Lopez. — Abstração feita do fecho, nascido talvez no cérebro do próprio informante, tôda a explanação, apesar de não ser convincente, e de não corresponder bem às exigências de nossa lógica, parece ter o mérito de mostrar que a familiaridade do Guaraní com o milho e o seu cultivo, remontando talvez a época muito antiga, lhe confere noção perfeita dos fenômenos de degenerescência característicos dessa planta doméstica. Na impossibilidade de explicar satisfatòriamente e de modo racional os dados empíricos, que, não obstante, se lhe impõem ao espírito em forma de problema "científico" a ser resolvido, o índio lança mão de representações de seu mundo sobrenatural, mas sem por isso contentar-se com uma solução que fique inteiramente no plano das idéias míticas, tão ao gôsto, aliás, da mentalidade Guaraní.

Tôdas as atividades que se referem à produção do milho constituem ou podem constituir ensejo para cerimônias religiosas, mormente entre os Kayová. Parece que a freqüência das cerimônias e as situações especiais em que devem realizar-se dependem da decisão e do critério do respectivo *paí* ou médico-feiticeiro. Um *paí* do Pôsto Indígena Benjamin Constant em Amambai me descreveu tôda uma seqüência de *mongaraí* (cerimônias, bênçãos, "batismos"), verdadeiro ciclo cerimonial paralelo ao da lavoura do milho. *Angá* é "fazer a bênção", ato que na referida aldeia se realizaria em oito fases diferentes: antes de se queimar a roça (*djadjapó roçá rondangá*, vamos fazer a bênção da roça); na véspera do início do plantio (*djahá angá ñanderosá kaýgué*, vamos batizar a roça queimada); quando o milho tem cêrca de meio metro de altura, isto é, quando se trata de combater o *hũ a só*, bicho que devora as fôlhas (*djahá ñañembo'é ñandé avatí rũ arasoré*); quando se forma o grão, época em que pode sobrevir a "ferrugem", "proveniente da larva de môsca" (*djahá djarú ñandé avatí mberúre*); quando já se pode tirar milho verde (*djahá djarú ñande avatí ñahanęá*); depois de se prepararem as primeiras comidas com milho verde (*djahá hovasá ñandé avatí djýgué*); e, enfim, quando se faz a primeira chicha do milho verde (*djahá djárú kàvira angá* ou *djahá djaporahêi kãvira angáre*).

Em suma, tudo o que diz respeito ao milho se associa ao mundo sobrenatural. É verdade que se fala em cerimônias correspondentes também para as outras plantas de cultivo — mandioca, batata-doce, feijão, abóbora, moranga, fumo, algodão — mas estas parecem limitar-se ao "batismo" dos primeiros frutos, espécie de exorcismo da "primeira cestada". Diante da cruz que se encontra defronte à casa do *paí*, cada mulher deposita a sua canastra, o *mynakú*, para se "batizar" e "para não dar cólica". Isto vale para todos os produtos da roça, dos quais o milho se distingue por fornecer os marcos de um genuíno calendário econômico-religioso, a ponto de, como vimos, se poder quase falar numa "religião do milho".

* * *

Em comparação com o milho, a mandioca tem importância secundária na alimentação dos Guaraní. Nem por isso deixa de ser considerada como indispensável, especialmente nos meses em que o milho começa a escassear. Existe em tôdas as épocas do ano e constitui alimento básico permanente da cozinha indígena. Por êste motivo também não pode dar origem a nenhum ritmo social ou, pelo menos, cerimonial. Nas aldeias do litoral paulista, a farinha de mandioca, em conseqüência do contacto com o sistema alimentar do caiçara e talvez também em virtude das condições geográficas, superou de há muito a importância do milho na cozinha indígena. Note-se, a êste respeito, que nas culturas Tupí-Guaraní localizadas no leste da América do Sul a mandioca sempre parece ter tido maior importância do que o milho, ao contrário do que se nota para os lados da Cordilheira Andina.

Para cozinhar, usa-se naturalmente a mandioca doce ou aipim, de consumo considerável em algumas aldeias, especialmente Kayová. Em nenhuma das comunidades, exceto as duas antigas do litoral paulista (Bananal e *Itariri*), deparei com a fabricação de farinha de mandioca brava. E aí as fases do processo, bem como todo o tráfico, são pràticamente iguais aos que se observam na população caiçara, que por sua vez conheceram, há séculos, a mandioca através dos primitivos indígenas da costa. E entre os atuais Guaraní há mesmo consciência de que, pelo menos em parte, se trata de conhecimentos transmitidos pelos caiçaras em época recente.

Assim, afirmam ter sido "com os praianos por aí" que aprenderam a fazer *manema*, como dizem êstes, ou *pari kàtà* (farinha dura), segundo a expressão híbrida dos Guaraní. À massa ralada que se destina à obtenção do *pari kàtã* junta-se *mandió pý*, mandioca prèviamente macerada no rio (durante quatro dias e quatro noites) e depois socada no pilão; o conjunto fica no *tipití* durante uma noite, para escorrer a *mandiókuêra*. Passa-se a massa pela pencira. Depois forneia-se, colocando pouco a pouco a massa sêca [4].

Mas faz-se também farinha branca, *pari vêvé* ou, como alguns dizem, *mandió-kúí morõti* (pó branco de mandioca), segundo processos idênticos aos dos caiçaras.

Na medida em que pude assistir à fabricação de farinha, todo o trabalho era feito pelas mulheres. Mas não parece haver a êste respeito rígida divisão sexual de trabalho. No Itariri tirei uma fotografia do velho Capitão Silvino, demonstrando o uso do ralo.

E' na importância assumida pela farinha de mandioca na alimentação dos Ñandéva do litoral que encontramos um dos principais traços da aculturação econômica por êles sofrida através do contacto com os praianos. Sem farinha sentem-se pobres. O velho Pedro Pires não se cansava de pedir que eu lhe mandasse um "forno" (tacho para fazer farinha). Acreditam que a farinha é o alimento melhor; é nela "que está a fôrça". Já de manhã cedo a tomam como café, lançando-a na bôca [5].

⁂

Entre as numerosas plantas cultivadas pelos Guaraní cumpre mencionar o tabaco, pela importância que lhe cabe na vida cotidiana e sobretudo em alguns rituais.

"Petiguara" ("mascadores de fumo") era designativo ou apelido de, ao que parece, mais de uma tribo Tupí do Brasil antigo[6]; "comedores de fumo" poderiam ser chamados também os Kayová de Mato Grosso. Não só nas cerimônias religiosas, mas a qualquer hora do dia ou da noite o Kayová menos aculturado faz uso do *pẽtỹ güi* (pó de fumo) ou "*pẽtỹ ñamõi*" (fumo dos antepassados). E' um pó de tabaco, espécie de rapé, que, em vez de se cheirar, se põe entre o lábio inferior e a gengiva, onde fica sob a ação da saliva. Preparação: fôlha de fumo verde, sapecada sôbre uma grelha e triturada entre as mãos; junta-se: cinza de *guadjáyvi*, guajuvira, mas só a cinza branca, externa, chamada *huguẽ;* além disso: *kỹ ỹi* ou *kumbari*, "pimenta malagueta", nativa na região, segundo informação dos próprios índios. Já o velho Dobrizhoffer refere que os Cainguá (provàvelmente Kayová) mascavam fumo, que traziam consigo em pequena cuia suspensa à cintura[7]. Falaram-me também de um fumo-de-mascar chamado *maxakáro*, outrora em uso entre os Kayová. Tiram-se as fôlhas tenras da planta, que se colocam na cinza quente e depois se batem com um pedaço de pau. Resulta uma massa de fumo e cinza, que se masca. A facilidade com que hoje se obtém fumo em corda para mascar é certamente responsável pelo abandono do *maxakáro*.

O uso do cachimbo é menos generalizado entre os Kayová do que nos outros subgrupos da tribo. E' verdade que êstes em grande parte já deixaram de fabricar cachimbos, mas em todo caso compram os pequenos pitos que se oferecem nas vendas caboclas. Uma das peças mais interessantes da cultura material dos Mbüá é o cachimbo, *pẽtỹguá*, de forma típica, feito de barro ou de nós de pinho. Fumam-no, de maneira "comunista", duas, três ou mais pessoas; depois de umas poucas cachimbadas, o fumante o passa para as mãos do companheiro. Hoje muitos Mbüá já fazem cigarros (*pẽtỹ ñomimbiré*) de palha, que preferem aos de papel. Entre os Ñandéva do litoral encontrei uma velha que fazia cachimbos de barro, muitos dêles de fornilho ornitomorfo.

Entre os Mbüá, quase todos fumam, inclusive as crianças de pouca idade; uma vez ou outra, as crianças rejeitam o cigarro, porque têm mêdo de ficar tontas: "*txedjukã*". Entre os Ñandéva são principalmente os homens que fumam, mas também boa parte das mulheres.

Entre os vegetais cultivados nas aldeias do sul de Mato Grosso deve mencionar-se, embora de passagem, o *yrukû* ou urucu, planta que não é nativa naquelas paisagens. Os Kayová consideram sagrada a tinta de urucu, dizendo que o seu "abuso" acarreta sanções sobrenaturais. Todos os objetos cerimoniais dos Kayová, inclusive a cruz (*kurusú*) usada pelos homens e o bastão de ritmo (*takuá*) das mulheres, o banquinho (*apyká*) e o altar (*yvyrá*), são esfregados com urucu depois de se raspar um pouco a superfície das peças para a tinta pegar melhor. Por ocasião de cerimônias ou na recepção de alguma visita, o Kayová gosta de cobrir o rosto com uma camada de urucu. A tinta se usa ou fresca ou cozida. Neste caso, fervem-se os grãos com um pouco de água, sem nenhum outro ingrediente; tira-se a semente e torna-se a ferver a massa até tomar consistência pastosa, forma em que a tinta não empedra e se conserva por tempo ilimitado. A técnica dos Ñandéva, pela descrição que obtive, é a mesma.

∴

Ao lado da extração de plantas de uso terapêutico, que são muito numerosas, e outras, de aproveitamento industrial, o Guaraní explora de maneira extensiva, mas não intensiva, os recursos vegetais de seu ambiente no que se refere à alimentação.

A coleta é, pois, de importância secundária como fonte de mantimentos. Entre as exceções, pode-se mencionar a coleta da guavira pelos Kayová nos campos do Mato Grosso meridional, atividade que leva todos os anos bandos inteiros de índios a vaguearem durante semanas, nos meses de novembro a dezembro, pela paisagem livre, onde ficam acampados ao céu aberto. Mas o interêsse pela guavira hoje em dia já se liga à aculturação, pois o fruto é fonte de dinheiro: a guavira, que é silvestre e abundantíssima, é vendida a fábricas de aguardente e vinagre.

De uso fortuito na cozinha Kayová são muitas espécies vegetais, como, por exemplo, um cará nativo (que não é o cará-do-ar) e não cultivado, de bulbo bem grosso.

∴

A caça e a captura de animais fazem parte das atividades cotidianas do Guaraní. Tive ocasião de observar a sua importância principalmente entre os Mbüá do Rio Branco. Tôdas as manhãs, grande parte dos homens sai de casa, embrenhando-se pelo mato "para ver mundéu". Cada homem tem no mato quatro, cinco ou mais mundéus de jiçara e laços. Com laços de varas elásticas pegam-se "pela mão" (isto é, pela pata dianteira) porcos, veados, antas etc. Os laços para antas são de corda muito grossa. Para pegar macucos e outras aves, armam-se laços pequenos, *ño* ĩ, que prendem a ave pela perna.

Desde que se conhece a espingarda (*mbokâ*) — que, aliás, poucos possuem. — o uso de flechas, inclusive do *guyrá piá* (flecha para aves; rombuda, para não ficar prêsa nas árvores) se vai tornando cada vez mais raro. Como conseqüência dos contactos culturais, nota-se que a técnica de fabricar arcos e flechas, embora continue tendo grande utilidade econômica para êsses Mbüá, deixou de ligar-se à caça, para assumir interêsse comercial, de vez que há sempre compradores interessados em armas indígenas, embora fabricadas sem esmêro. O caçador, porém, vai munido de espingarda e, saindo pelo mato, imita, por assobios, a voz do macuco, do jacu, do macaco. Para chamar macucos, aliás, também se usa apito de origem industrial, "flauta para enganar macuco". Vê-se que o processo aculturativo atingiu em cheio as preocupações econômicas mais genuìnamente indígenas. Mas como são poucos os indivíduos que possuem espingardas, é evidente que êsse aspecto da aculturação econômica equivale, em certo sentido, a uma desintegração cultural, criando necessidades sem proporcionar os meios de satisfazê-las.

Quando na proximidade da aldeia aparece alguma vara de porcos do mato (*tadjasú*), realiza-se uma caçada coletiva, da qual participam umas quatro ou seis pessoas. A distribuição dos animais abatidos, feita por quem os matou, beneficia tôdas as famílias-grandes da comunidade. Reparte-se tudo em porções iguais, inclusive para o caçador, e não há partes especiais destinadas a êste ou aquêle.

* * *

À semelhança do que se dá com muitos outros aspectos da cultura Guaraní, a importância da pesca no conjunto das atividades econômicas varia, como é natural, de acôrdo com as possibilidades e condições ambientes. Disseminados por uma área imensa, as aldeias ora se encontram à beira de cursos fluviais piscosos, ora em regiões que oferecem peixe em pequena quantidade, o que evidentemente condiciona em larga escala o interêsse dispensado a essa fonte de alimento.

E' verdade que há também diferenças de caráter indubitàvelmente cultural. Enquanto os Ñandéva do Bananal, por exemplo, se limitam a pegar, com auxílio do covo e raramente com anzol, algum peixe do rio — *taraý* (traíra), bagre, cará — e ao passo que entre os Kayová a pesca é pràticamente inexistente, os Mbüá, onde quer que estejam aldeados, procuram aproveitar, o mais que podem, a piscosidade dos cursos fluviais.

São vários os métodos de pesca em voga entre os Mbüá. Na aldeia do Rio Branco, por exemplo, registei a existência de covos de tequara ou de *timbópé* (empregados só pelos homens), de anzóis de metal (usados de preferência pelas mulheres), de *parí* com timbó e de mundéu de peixe. Quanto aos anzóis de metal, afirmam usá-los desde tempos imemoriais; não os possuindo comprados, fazem-nos de arame ou, quando para lambaris, de agulha de costurar; na falta de linha comprada, recorrem à fibra de tucum. Para a pesca com timbó, constroem um *parí* no rio, cortam timbó, colocam-no sôbre uma pedra e amassam-no com outra, jogando-o em quantidade dentro da água. No mundéu de pesca não se usa timbó; faz-se um "chiqueiro" dentro do rio, com uma tábua que cai ("desarma"), quando a traíra ou outro peixe mexe na isca. Alguns indivíduos ainda pescam com auxílio de arco e flecha. Quanto ao arpão e à rêde de pescar, dizem nunca tê-los usado. Os peixes não são enfiados em cordel, mas recolhidos num cêsto ou, na falta dêste, enfiados num pauzinho provido de farpa. De vez em quando se organizam pescarias coletivas. Sendo longe de casa, os homens pescam, enquanto as mulheres assam o peixe no próprio local (*mokã é*), onde é consumido. Quando perto, levam tudo para a aldeia, onde repartem o produto com os que ficaram.

As pescarias coletivas dos Mbüá do Xapecó se prolongam durante meses.

* * *

Apesar do pouco relêvo das preocupações econômicas na cultura tribal, nota-se um senso de propriedade privada bastante vivo. O pesquisador, procurando adquirir para a coleção etnográfica algum objeto — um cêsto, por exemplo — que pertença a uma criança, não o consegue sem a anuência desta, embora talvez ofereça, a título de remuneração, um utensílio muito cobiçado pelos pais. O dinheiro recebido na rua pelas crianças por ocasião das visitas a São Paulo ou a outra cidade pertence a elas mesmas; gastam-no geralmente com pão de trigo (*mbodjapé*), uma de suas guloseimas prediletas. De outro lado, em se tratando de alimentos de consumo imediato, o indivíduo faz prevalecer o seu interêsse. Em São Paulo, ofereci certo dia a um grupo de Mbüá uma cesta com algumas dúzias de bananas, todos avançaram a um tempo sôbre as frutas, cada qual agarrando o que podia, e escondendo imediatamente o produto de sua agilidade debaixo das cobertas, dos sacos de viagem ou casacos espalhados pelos cantos do casebre em que os índios se haviam alojado. E' atitude que contrasta sensìvelmente com a eqüidade que êsses mesmos Mbüá fazem valer quando distribuem na própria aldeia o produto da caça (mesmo individual). Vê-se que neste caso continua viva antiga instituição da economia tribal.

Do ponto de vista da aculturação econômica, é interessante a atitude dos Guaraní em face do dinheiro (*pirê, perdia; pirápirê*, dinheiro-papel; entre os Ñandéva do Itariri ouvi: *retsá guatsú*, olhos grandes, para as notas graúdas, e *retsá mirim*, olhos pequenos, para as miúdas, expressões essas correntes também no Paraguai). O valor que lhe atribuem, e que aumenta com a marcha aculturativa, é muitas vêzes mais simbólico do que real, parecendo corresponder antes à imitação de uma atitude econômica alheia às solicitações culturais. O dinheiro existe para ser gasto; não se trata de economizá-lo e à sua poupança não corresponde função na cultura Guaraní. (O Capitão Francisco, do Rio Branco, certa vez me disse ter guardado uma porção de moedas, mas não dinheiro em notas, que, afirmava, se estragam fàcilmente.) A consciência de outras possibilidades de fazer economia — através da aquisição, por exemplo, de um cavalo, de um tráfego de mandioca ou de outros valores — só aparece em estado aculturativo posterior à assimilação de muitos padrões da vizinha cultura rural. E neste caso a posse dêsses valores materiais já começa a representar fator de distinção social.

A propriedade das terras se individualiza na medida em que é o indivíduo que a cultiva. Sòmente entre os Mbüá do Rio Branco encontrei uma roça de propriedade coletiva, um bananal, e pensava-se em desenvolver uma criação de porcos, igualmente coletiva. A regra, em todos os subgrupos, é que as plantações pertencem a quem as tenha feito e que a terra cultivada por um indivíduo lhe continua pertencendo indefinidamente. Tratando dos Txané e Txiriguáno, escreve Erland Nordenskiöld: "Suivant *Vocapoy*, les chefs sont seuls possesseurs de la terre. *Batirayu* disait que les droits de propriété du sol sont réglés en telle sorte que chacun cultive le terrain qui lui semble bon. La terre qui a déjà été cultivée est considerée comme ayant un propriétaire, même lorsqu'elle est restée en friche pendant de longues années. Aussi les champs en friche eux-mêmes font-ils partie de l'héritage"[8]. Ora, esta explicação dada por Batirayu vale, *ipsis litteris*, para todos os grupos Guaraní, na medida em que pude observá-los. Qualquer roça abandonada continua sendo "posse" de quem a fêz; no Araribá, por exemplo, encontrei índios que se consideravam donos de "posses" no Bananal, onde tinham morado havia muitos anos.

* * *

Indice inequívoco do grau de desorganização social da maioria das comunidades Guaraní é o progressivo abandono dos padrões de trabalho coletivo. E' conseqüência direta da individualização das preocupações econômicas. Por outro lado, o sucessivo entrosamento dos grupos indígenas na economia regional cabocla leva ao restabelecimento do trabalho cooperativo, mas em moldes já modificados.

Vários autores trataram de investigar as origens histórico-culturais do mutirão ou puxirão brasileiro; entre êles, há os que admitem haver na instituição cabocla confluência de elementos indígenas, ibéricos e africanos. Não cabe aqui discutir o problema, de difícil solução. Em todo caso, é indubitável a filiação ameríndia do mutirão, revelada já pelas fontes dos cronistas, como pela própria denominação, de origem Tupí-Guaraní; por exemplo: *puxirõ* (Kayová), *puxirũ* (Ṃbüá), *apatxirũ* (Tapirapé). Entre os Ñandéva do Araribá deram-me o nome *añomoõita* como designativo de mutirão. Entre as tribos dessa família lingüística, o trabalho coletivo da roça parece ter sido bastante generalizado. Mas também tribos brasileiras de outra classificação, como os Bakairí[9], conhecem ou conheceram instituições dêsse tipo.

Em todos os grupos Guaraní por mim visitados obtive indicações precisas sôbre a existência do mutirão ou puxirão. Tive oportunidade de assistir repetidas vêzes a reuniões dessa natureza, como em Dourados entre os Ñandéva e em Panambi entre os Kayová. De modo geral, pode-se dividir em duas categorias bem distintas os trabalhos coletivos dos Guaraní: os que se fazem para determinada pessoa e os que se destinam à coletividade como tal. O primeiro caso, o mais freqüente, é comum nos três subgrupos da tribo e, com a marcha da aculturação, tende a conformar-se com as novas concepções econômicas. Em algumas aldeias, hoje nem todos conseguem reunir um grupo de companheiros para um dia de trabalho. "Só quem pode", disse-me o velho Pedro Pires, índio Ñandéva de Itariri. E' preciso ter prestígio e possuir mantimentos para os que vêm trabalhar. Assim, a instituição cooperativa funciona a serviço de interêsses individuais, ou seja, em benefício de pequeno grupo, a família elementar. Antes que se individualizem os padrões de trabalho, o seu fruto deixa de ser coletivo. "Quem pode" realiza um puxirão para abrir a roça, outro para plantar, outro para construir a sua casa, e assim por diante. Pedro Pires quis fazer um puxirão e não o conseguiu: os convocados não compareceram. E depois me explicou: hoje é difícil fazer puxirão; os mantimentos estão muito caros.

O puxirão deve ser interpretado como expressão de solidariedade de um grupo de vizinhança ou grupo local. Quanto menor êste grupo e maior a sua coesão, mais fácil é realizar o puxirão. Às vêzes a participação não ultrapassa o raio de parentela, ou seja, de duas ou três famílias-grandes ligadas uma à outra por laços conubiais.

O "dono" do puxirão (entre os Mbüá e Ñandéva) compra carne e farinha ou mata um capado. A sua mulher se encarrega de preparar a comida para o grupo todo, auxiliada ou não por parentes ou amigas, que ajudam a carregar água, socar arroz ou em outro mister.

Dia de puxirão é dia de festa, geralmente um sábado. Em certos grupos, termina com um baile regado de pinga, em outros com animada festa de chicha ou cauim, à maneira do que, segundo os cronistas, se teria verificado entre os antigos Tupinambá. Isto vale para os Kayová, que, aliás, não deixam de manifestar viva satisfação durante os trabalhos, acompanhados de constantes gritos de alegria, gracejos e estimulante competição entre as pequenas turmas em que se divide o grupo em atividade. O trabalho se transforma em jôgo. Entre os Kayová a ligação entre festas de chicha e puxirão é tão estreita que não há como não acentuar a função econômica das festas. Segundo o padrão tradicional dos Kayová, o "dono da chicha", como êles dizem, não oferece comida, mas apenas a chicha; é verdade que os participantes podem tirar algum mantimento da roça do "dono". O período da manhã é dedicado ao trabalho, a tarde e a noite à bebedeira e às danças.

Entre os Ñandéva de Dourados, onde o puxirão parece ter perdido em grande parte a função primordial de manifestação de solidariedade do grupo, há a tendência de substituí-lo por padrões mais racionais — ou mais vantajosos e eficientes do ponto de vista econômico. Se alguém dispõe de quantia suficiente para organizar um puxirão, prefere empregá-la para empreitar a roça a um parente ou companheiro; assim evita os dissabores decorrentes das bebedeiras. E puxirão sem bebida dificilmente se realizaria. — No Araribá, por sua vez, o puxirão está desaparecendo pelo fato de não subsistir o antigo espírito de mutualidade e cooperação; tendem a abandoná-lo, porque se tornou comum não se retribuírem os serviços prestados ao companheiro. Como a participação nos trabalhos é inteiramente livre, não havendo consenso quanto à sua obrigatoriedade moral, o não-comparecimento não é sequer motivo para desavenças. E' que a instituição deixa de desempenhar a função primordial, que é a de assistência mútua.

Mais uma vez se confirma dessa maneira que a mudança mais incisiva provocada pelos contactos culturais consiste no abandono de antigos padrões de solidariedade e cooperação que vigoravam na satisfação de tôdas as necessidades vitais, quer fôsse nas práticas religiosas, nas atividades econômicas ou em quaisquer outros domínios da existência.

Por outro lado, nos lugares em que os Guaraní vivem em associação com moradores caboclos ou na proximidade dêles, o puxirão pode revelar-se meio eficaz para estreitar as relações com os "nacionais". Mormente o baile que encerra o dia de trabalho em comum assume às vêzes a feição de confraternização interétnica. Os índios, por seu turno, atendem prazerosos à convocação feita por um sitiante caboclo. E' o que se verifica, por exemplo, entre os Ñandéva da aldeia do Bananal.

A segunda forma do puxirão — trabalho coletivo para todo o grupo local — foi observada só na aldeia do Rio Branco. Como a comunidade se reduz em última análise a uma associação frouxa de famílias-grandes, compreende-se que o empreendimento não parta da ordem de algum chefe, mas de combinação entre todos, comparável talvez às decisões do "conselho dos velhos" entre os antigos Tupinambá.

Dessa maneira surgiu na aldeia um bananal de uns oitocentos pés de banana, de propriedade conjunta, i. é, "da sociedade", constituída por tôda a aldeia (excluído um velho Ñandéva, que colaborou "só de adjutório", pois chegou depois de pronta grande parte do trabalho). A derrubada para formar o bananal se fêz em dois puxirões; a plantação também foi feita em conjunto, mas sem puxirões. O plantio se foi realizando antes que se concluísse a derrubada; não houve, portanto, queimada, e as bananeiras cresceram entre as árvores caídas. Os índios explicaram a sua atitude pela pressa de obter bananas, não sòmente para a criação de porcos, que estavam iniciando, como para sua própria alimentação. Continua, pois, o imediatismo econômico, em conflito com o desenvolvimento duma lavoura racional.

Em muitos núcleos bastante influenciados pela cultura cabocla, a conservação e limpeza dos caminhos também é feita em forma de trabalho coletivo. Se o capitão da aldeia tem prestígio para tanto, convoca os homens para o "adjutório"; caso contrário, há "combinação" entre os moradores. Cada qual leva a sua merenda — ou não. — Ao contrário dos puxirões pròpriamente ditos, essa forma de trabalho coletivo não se prende, por certo, a nenhuma instituição inerente à cultura tradicional.

A transformação das primitivas condições de vida pelo contacto com a sociedade ocidental de tipo capitalista fêz surgir novas formas de trabalho cooperativo. Assim, entre os Mbüá do Rio Branco, que fornecem artefatos indígenas a turistas e banhistas, qualquer indivíduo pode erigir-se numa espécie de empreiteiro ou diretor econômico, convocando ou convidando os companheiros para trabalharem com êle, durante um ou mais dias, na confecção de arcos, flechas, bengalas, espadinhas e outras coisas mais. O empreiteiro vende os produtos em Santos, São Vicente ou São Paulo, distribuindo parte do lucro, de preferência em forma de mantimentos comprados, entre os que o tenham auxiliado.

Nos puxirões Mbüá a que acima se fêz referência em último lugar, há também cozinha conjunta, para ela contribuindo cada qual segundo as suas possibilidades. Da preparação da comida encarrega-se um homem ou uma mulher do grupo. As mulheres não tomam parte no puxirão, mas participam da refeição conjunta. Para organizar o puxirão, compram-se seis a doze litros de pinga. Antes do almôço, "correm" de um a dois litros, pelas duas horas outro tanto, às quatro e às seis (antes do jantar) mais uma vez, e o resto de noite. Para comprar a pinga, fazem "sociedade"; quem tem dinheiro, dá.

Tudo isso, nos puxirões de interêsse coletivo. Para os que se organizam para as roças particulares, vimos que o dono fornece comida para todo o grupo: compra um capado e pinga na fazenda ou povoação próxima. Quanto às mulheres, que "só trabalham de enxada", também fazem puxirões (entre os Mbüá), "mas não matam capado". Parece não se tratar de puxirão pròpriamente dito, mas de colaboração informal [10].

Expressão manifesta da solidariedade do grupo local, o qual, como já foi acentuado, em última análise se reduz a simples associação de famílias-grandes, o puxirão representa uma das poucas instituições cooperativas pelas quais se vinculam econômicamente os diferentes grupos de parentesco. Ao lado dela se destaca, é bem verdade, a distribuição do produto da caça. Mas quanto ao mais, o auxílio mútuo no setor econômico, embora seja constante e não falhe nunca, se passa em plano inteiramente informal. Cada família planta para si e se considera dona de suas roças; não obstante, o consumo toma feição bastante comunitária, sobretudo em situações de penúria. Não afetando de maneira sensível a auto-suficiência e a liberdade econômica das diferentes famílias-grandes que constituem o grupo local, a troca de serviços entre elas assume, por conseguinte, genuíno caráter de simbiose.

* * *

A aculturação econômica se processa não sòmente de acôrdo com a necessidade de fazer face a novas exigências, oriundas do contacto com a civilização, mas também como conseqüência mais ou menos direta da perda ou transformação de velhos padrões ou instituições ou mesmo de condições materiais, que torna a velha economia impraticável, obrigando à procura de novas soluções.

A mudança mais incisiva que se vem manifestando nesse domínio talvez seja o reconhecimento, paulatino embora, da eficiência econômica do indivíduo como fator de distinção social. E' conseqüência mais ou menos direta da desintegração da antiga famíliagrande como unidade de produção e consumo, levando à individualização econômica, conseqüência da necessidade de encontrar critério substitutivo para a tradicional estratificação social sôbre base de experiência religiosa e, por último, do esfôrço de superar os motivos da discriminação por parte dos moradores civilizados, que tendem a estigmatizar o silvícola como indolente por natureza e econòmicamente incapaz. A eficiência econômica assume, destarte, valor social em duplo sentido: como fonte de prestígio no seio da própria comunidade e como recurso de auto-afirmação em face de elementos estranhos.

Já por tais razões de ordem especìficamente social, se outras não houvesse, tornar-se-ia manifesto que a marcha aculturativa não pode deixar de levar para uma individualização crescente das atividades econômicas. De outro lado, porém, essa transformação não se efetua sem causar sérios transtornos em tôda a cultura, no sistema adaptativo, como no integrativo. A maior dificuldade consiste na falta de equipamento mental em correspondência com a economia individualista. Além de uma noção de trabalho adequada à nova forma de vida econômica, o Guaraní carece de um mínimo de previsão, bem como da noção de correspondência de valores nas transações comerciais (de onde a impossibilidade de lidar com dinheiro). Certo, obstáculos dessa ordem existem talvez em tôdas as tribos indígenas e mesmo em todos os povos primitivos obrigados a substituir em curto prazo a antiga economia comunitária de tipo cooperativista pelo sistema individualista do mundo ocidental. Mas poucas serão por certo as tribos em que é tão acentuada como na Guaraní a incapacidade de desenvolver um espírito econômico com a noção do lucro e um correspondente pensamento finalista, simplesmente por causa do profundo misticismo religioso que lhes plasmou a mente e que tende a conferir um cunho emocional e sentimental a tôdas as suas atitudes, em vez de lhes dar critérios racionais para a aplicação de normas práticas nas relações com outros sêres humanos. Do ponto de vista psicológico, a aculturação econômica só há de (ao que parece) realizar-se de modo integral a partir do momento em que o indivíduo consiga encarar a sua eficiência econômica como critério de avaliação de sua própria personalidade e não apenas como fonte de prestígio e distinção social. Em suma, a partir do momento em que se possa dizer que o antigo ideal-de-vida se tenha substituído por outro.

Em todo caso, a aculturação econômica dos Guaraní recebeu impulso decisivo pela necessidade de se obter dinheiro para entrar na posse de umas tantas coisas que a cultura tradicional é incapaz de fornecer e que sòmente com dinheiro se podem comprar. O fato de precisar de dinheiro é para o Guaraní o único estímulo tendente a fazê-lo romper o círculo fechado das atividades de produção e consumo do grupo local e integrar-se na esfera mais ampla da economia regional. Essa integração dá-se através de atividades até então desconhecidas na cultura Guaraní: trabalho remunerado em fazendas e propriedades próximas; exploração da natureza ambiente com intuito comercial (extração de palmitos, orquídeas, peles, papagaios etc.); comércio de artefatos de confecção baseada em técnicas em parte tradicionais, em parte novas (vassouras, cestos, arcos e flechas); venda de produtos agrícolas; e finalmente expedições de mendicância aos centros urbanos. À medida que se generalizam essas atividades, a economia perde o seu caráter tribal, deixando de ser fechada e auto-suficiente.

Por enquanto, porém, trata-se apenas de atividades ou esporádicas ou executadas para satisfazer a necessidades imediatas. Ao lado delas subsistem muitos elementos da economia tradicional. Assim, as roças coletivas, caçadas e pescarias coletivas (vinculando as famílias-grandes), a instituição da família-grande, por seu turno, como comunidade econômica (congregando às vêzes em unidade de produção e consumo a algumas famílias elementares), a posse coletiva das áreas de caça e das terras de lavoura e, sobretudo, a ausência quase completa de comércio intragrupal, a não ser em se tratando de troca de serviços. Tudo isto quer dizer que não se reconhece o indivíduo como agente econômico autônomo no seio da comunidade tribal. E, quando ocorre, êste último passo se dá com a própria destribalização, isto é, representa a fase final da existência do grupo.

A aculturação econômica dos Guaraní se revela tanto mais difícil quanto mais ela se processa dissociada de transformações correspondentes em outras esferas, tornando-se motivo de desnivelamento cultural. São significativas, a êste respeito, as constantes queixas dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, empenhados em impor aos silvícolas, no interêsse dêstes, umas tantas "matrizes econômicas", sem que êles estejam em condições de integrá-las satisfatòriamente em seu sistema de padrões de comportamento. Desiludido, dizia-me o encarregado de um pôsto do sul de Mato Grosso: "Os Kayová não *querem* produzir coisa alguma; falta-lhes o senso necessário". Em seu pôsto procurara, por mais de quinze anos, estimular a produção individual para o comércio, coisa que para os índios não tinha o menor sentido. Em um núcleo próximo, também de Kayová, conseguiram-se resultados mais positivos com um sistema de produção coletiva de erva-mate. Para promover o "progresso" econômico dos Ñandéva de outro pôsto, o Govêrno mandou, há anos, entregar cafèzais formados às diferentes famílias; dentro em pouco, deixaram tudo ao abandono. Êstes e outros exemplos demonstram a dificuldade do Guaraní em destacar o indivíduo da comunidade econômica e passar a considerá-lo como agente próprio com interêsses individuais e em parte talvez contrários aos do grupo; enfim, a relutância em adotar um padrão de competição econômica intragrupal.

NOTAS

1. Mas em algumas aldeias a situação ambígua entre índios e civilizados se vai tornando tal que os primeiros não só não podem mais orientar-se pelas atividades da caça, mas também deixam de possuir chão bastante para lavrarem as suas modestas roçinhas. Haja vista o caso da aldeia de Panambi, onde, apesar dos protestos do Serviço de Proteção aos Índios e dos seus, o Ministério da Agricultura mandou, há poucos anos, lotear as terras dos Kayová, a fim de distribuí-las a colonos mandados para a região. Do outro lado da fronteira, os Guarani têm a infelicidade de se encontrar em território considerado muito bom para a expansão da cafeicultura. Sob o título de "Compra de terras para o cultivo de café no Paraguai", o jornal *O Estado de São Paulo* publicou, em 21 de março de 1953, o seguinte telegrama: "Assunção, 20 (UP) — Chegaram ao Paraguai os organizadores da 'American Agriculture and Coffee Corporation' com sede em São Paulo, no Brasil, para concluir negociações sôbre a aquisição de uma extensa área de 250.000 hectares, situada na zona fronteira com o Brasil, ao sul de Mato Grosso. A companhia realizará nessas terras o cultivo de café em grande escala, secundando desta forma a iniciativa do 'rei do café' do Brasil, Jeremias Lunardelli, que já iniciou suas plantações na mesma região paraguaia em princípios dêste ano. Os peritos consideram essa região, compreendida entre os paralelos 21 e 23, como a última reserva de terras virgens propícias ao cultivo do café na América do Sul" — O que isto representa para os Guarani daquelas matas não precisa ser explicado. E' o ato final de um drama que se vem representando há séculos.

2. Evans-Pritchard, 1940, pág. 95.

3. Birket-Smith, 1943, pág. 33.

4. E' interessante comparar esta técnica com a última das três indicadas por Hans Staden para os Tupinambá litorâneos. Staden, 1943, págs. 162-163.

5. Aliás, já Thevet se refere à técnica de jogar a comida na bôca, especialmente farinha de mandioca. Os caiçaras de São Paulo, que também usam a técnica, chamam de "capitão" à bolota de comida formada com os dedos e certeiramente lançada na cavidade bucal.

6. Veja-se, por exemplo, Kaivet, 1947, págs. 133-134.

7. *Apud* Métraux, 1928a, pág. 117.

8. Nordenskiöld, 1912, pág. 201.

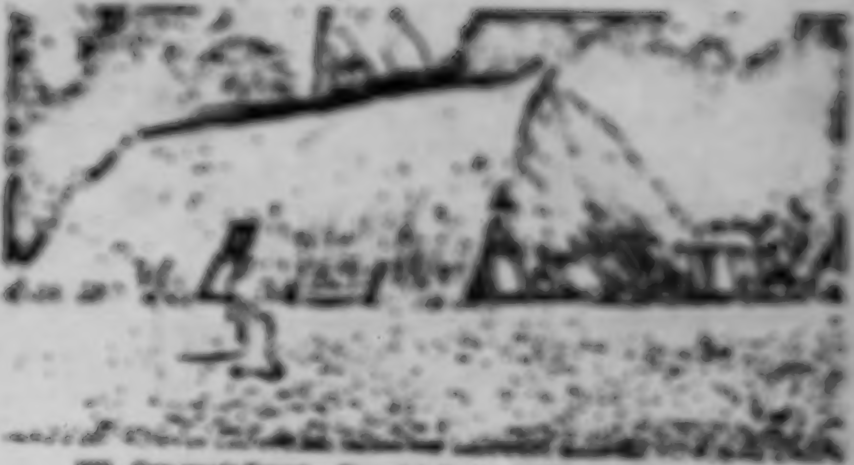
9. E' o que se depreende, por exemplo, da descrição dada por Max Schmidt, 1905, págs. 102-103.

[D-C4-A]

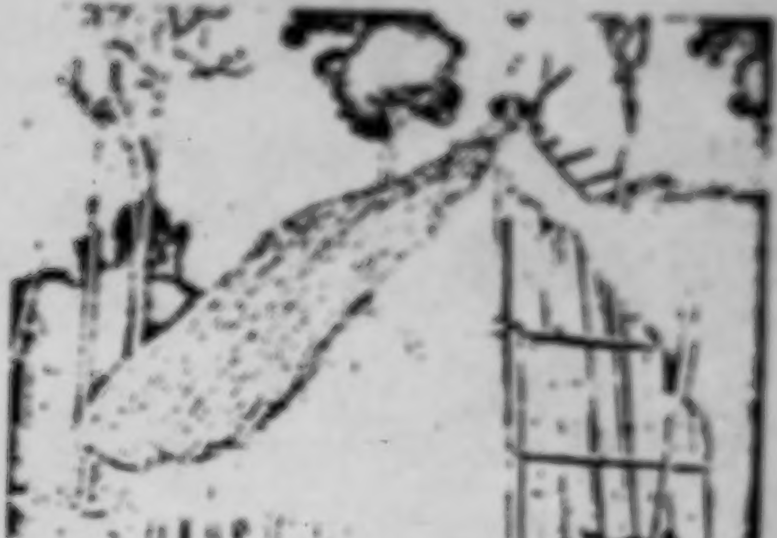
VI. Mulher Kayová — [illegible] de Amambaí. [illegible] tipo de [illegible]

VII. Cozinha ao ar livre entre os Kayová — [illegible] de Dourados

(7-4-8)



[illegible]



[illegible]

19. Entre os Mbüá do Paraguai, disseram-me haver mutirões — a que chamam *potÿjeró* — de homens e, mais raramente, de mulheres. Estas se organizam para a abertura das covas no plantio do milho. Consideram, aliás, êsses Mbüá todo plantio tarefa de mulher, "por ordem divina", admitindo a colaboração de homens sòmente no caso de haver poucas mulheres. A não ser nas pescarias com timbó, de interêsse coletivo, o *potÿjeró* é feito para determinada família, não sendo acompanhado, nem seguido de nenhuma festa. Talvez se explique isso pelo fato de os Mbüá não conhecerem nenhuma bebida fermentada, em que se distinguem dos Ñandéva e dos Kayová.

[P.66 is blank]

Capítulo V

INDIVÍDUO E FAMÍLIA

1. *A infância e a formação da personalidade*

A criança Guaraní se caracteriza por notável espírito de independência. Na medida em que lho permite o desenvolvimento físico e a experiência mental, participa da vida, das atividades e dos problemas dos adultos. Compreende-se que tal se verificasse em épocas anteriores à aculturação acelerada, em que havia grande estabilidade cultural no tempo e fixidez de padrões, um estado de coisas em que o conflito entre as gerações devia ser pràticamente nulo. Se o fenômeno persiste inalterado em tôdas as fases do processo aculturativo, é que reflete um traço fundamental ou essencial da cultura Guaraní que por sua vez se revela constante, enquanto esta seja capaz de subsistir. Tal característica é o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se interferir de maneira decisiva no processo. No que respeita ao desenvolvimento psíquico e moral da pessoa, o Guaraní descrê inteiramente da conveniência e da eficácia de métodos educativos, a não ser a título excepcional ou por via mágica. Tratadas como adultos, as crianças Guaraní são mais francas e menos retraídas do que êstes, quando em contacto com estranhos.

Acontece as crianças, mesmo as de pouca idade, ficarem sòzinhas em casa o dia todo, enquanto o pai se encontre na caça ou vá "ver os mundéus" no mato e a mãe esteja trabalhando nalguma roça distante. Os pequenos gastam como bem entendem o dinheiro que recebem a título de esmola por ocasião das viagens em que acompanham os pais a São Paulo ou a outra cidade. Êstes e muitos fatos semelhantes caracterizam a atmosfera em que a criança se desenvolve, nela criando um sentimento de autonomia e de independência que não pode senão levá-la a um comportamento em muitos sentidos idêntico ao dos pais.

Explica-se por isso, em parte, que seja quase nula a cultura infantil Guaraní. Poucos são os brinquedos que não se reduzem à imitação de atividades dos adultos. O menino Mbüá já na idade de três anos começa a exercitar-se no manejo de arco e flecha[1]; cedo também constrói o seu mundèuzinho de jiçara. Entre os Mbüá da Palmeirinha, vi as crianças brincarem de caça e caçador; a caça por fim caía no laço. Os Mbüá do Rio Branco adotaram um jôgo de cartas, a bisca; dêle participam indistintamente os homens e os meninos de pouca idade.

Dentre os raros brinquedos que não reproduzem atividades do adulto podem-se mencionar simples balanças de *guaimbé* em forma de U prêsas a algum galho horizontal (Mbüá do Itariri). Mas também a êste respeito a aculturação se faz sentir: a criança — talvez atraída pelo ideal que a civilização ocidental representa, parte conscientemente, parte inconscientemente, para o Guaraní —, começa a interessar-se pelos brinquedos que simbolizam o progresso técnico e o movimento, tal qual a nossa criança citadina. Na aldeia do Rio Branco, um menino faz um aviãozinho com auxílio de uma hélice de taquara, de um maço de cigarros (corpo do avião) e de cêra de abelha silvestre. Outro utiliza como hélice uma folhinha de calendário. No Araribá, um menino Ñandéva constrói um caminhãozinho, servindo-se de um pedaço tôsco de madeira e de dois carretéis de linha soltos. — Mostram êsses exemplos que a criança Guaraní já coloca o seu próprio espírito inventivo a serviço da satisfação de atividades lúdicas outrora inexistentes na cultura tradicional, atividades que constituem inovação no sentido de representarem não simples reflexo da cultura dos adultos, mas elementos civilizatórios cuja significação decorre de um ideal aculturativo.

O extraordinário respeito à personalidade e à vontade individual, desde a mais tenra infância, torna pràticamente impossível o processo educativo no sentido de repressão. As tendências da criança nada mais são, na opinião do Guaraní, do que manifestações de sua natureza inata. Um Mbüá do Xapecó fazia cigarros de palha para o filho de dois anos de idade, o qual em sua opinião nascera "viciado". Se de um lado tal forma de tratamento favorece atitudes de desembaraço, independência e autonomia na personalidade infantil, de outro parece provável que a isto se deva, pelo menos em parte, a excessiva pieguice ligada a um sentimentalismo que aos olhos do ocidental se classificaria de mórbido. Na infância, o Guaraní não aprende, por assim dizer, a dominar-se e a contrariar as suas inclinações e o seu temperamento; adulto, vive a queixar-se de tudo. E como lhe é quase inconcebível a noção do arrependimento, tende a procurar sempre em outrem e nunca em si próprio a causa de seus sofrimentos. E' claro que tal feitio de personalidade agrava de certo modo os efeitos da desintegração cultural, bem como outras manifestações decorrentes da situação de marginalidade.

Na medida em que o adulto se preocupa com o desenvolvimento da criança, a sua interferência diz respeito quase que exclusivamente ao crescimento e bem-estar físicos. As restrições a que o pai se submete na *couvade* e antes dela visam sobretudo ao bem físico do recém-nascido. As medidas mágicas que se põem em prática na infância são de ordem terapêutica e profilática. Para evitar que se formem sapinhos na bôca do bebê, pendura-se-lhe ao pescoço pequena bôlsa de pano com sete "sapinhos" (pròvàvelmente girinos). Tal usança, observada entre os Ñandéva do Araribá e pròvàvelmente de origem cabocla, é análoga à de se amarrar em tôrno de cada perna da criança um cordel com miçangas e anéis de perna de saracura, "para aprender a andar depressa" (Mbüá do Rio Branco). Os Ñandéva do Bananal, como vimos atrás, me falavam do banho matinal frio a que "os antigos" submetiam as crianças, para que crescessem fortes, prática hoje abandonada. Entre os Mbüá da Palmeirinha vi uma criança de colo, de sexo masculino, com uma pulseira de embira provida de um nó; disseram-me tratar-se de "simpatia, para ficar forte"; o leitor, é claro, não deixará de perceber a analogia com a "muquira" usada na munheca pelo nosso caboclo a fim de tornar o braço forte. — Enfim, no tocante à existência física, as crianças estão contìnuamente cercadas de proteção e estímulos mágicos.

Com referência à alma, isto é, à individualidade psíquica e moral, há algumas práticas de tratamento mágico-educativo, mas de secundária importância. A alma já nasce pronta ou, pelo menos, com determinadas qualidades virtuais, por assim dizer embrionárias. Em geral, não se procura, por isso, forçar o desenvolvimento da natureza psíquica. São poucos os recursos mágicos desenvolvidos pela cultura para se influir na formação da personalidade dos imaturos. Entre os Guaraní de Dourados (tanto Kayová como Ñandéva, segundo informação de Marçal de Souza), os pais do recémnascido passam sôbre a bôca dêste uma orelha de pau (*yrupé*), para que não se torne desbocado e não se acostume a dizer grosserias. "Educam" também a criança feminina, desde os primeiros dias, passando-lhe sôbre as mãos a pata dianteira duma cutia morta na caça; é para que a criança aprenda bem a colhêr batata-doce, cará e outros produtos da terra. Outra prática dos mesmos Ñandéva, a que também os adultos se submetem: mata-se um gaturamo (*guyrãtã ñeỹ*), ave que arremeda o grito das demais, tritura-se o corpo e mistura-se com pó de fumo, que se mastiga, para com maior facilidade aprender a língua dos brancos. Tratamento semelhante ao dos Kayová, que dão muita importância à boa voz para o canto; consiste em gargarejo, por muitos dias, com um "remédio" da casca duma árvore que não pude identificar. Entre os Kayová, um menino de talvez oito anos de idade tinha ao pescoço um saquinho de couro com marimbondos (*kávy*), a fim de se tornar esperto (*kýréỹvadjá*). *Kýréỹ mombyrý ohó*, "quem é esperto, vai longe", explicou-me a criança.

* * *

Disseram-me os Ñandéva que não se ensinam as rezas às crianças, porque, sendo individuais, são mandadas diretamente pelas divindades. Desde a mais tenra infância, cada Ñandéva participa das cerimônias familiais e das de tôda a comunidade, aprendendo, assim, sem esfôrço tudo o que faz parte do patrimônio grupal; ao mesmo tempo, fica à espera de que lhe seja enviada a sua reza própria, que receberá em sonho. O mesmo se dá entre os Mbüá, onde todos conhecem, à fôrça de ouvi-las sempre, as rezas de todos os companheiros; são usadas como canções de ninar e as crianças pequenas, de dois anos de idade, já as cantarolam baixinho, por própria conta. Mais tarde, por sua vez terão suas revelações. Daí o ar de desdém com que Miguel, *ñanderú* Mbüá, me disse: "Nós não precisamos de dinheiro, nem de escola, porque Deus assim manda. Criança não precisa de escola, porque o saber vem de Deus". E' a mentalidade a que se refere também o Padre Franz Müller, missionário da Congregação do Verbo Divino, que trabalhou entre os Mbüá e outros Guaraní do Paraguai e que se queixa amargamente de que êsses índios desprezam tôda educação intelectual, moral ou religiosa[3].

Dessa atitude destoa a dos Kayová, entre os quais a religiosidade individual certamente não é muito menos acentuada, mas que têm também uma espécie de "escola", i. é, ensino ministrado durante meses pelo *paí* a um ou mais jovens que se destinam ao ofício sagrado. — Cursos para candidatos à pajelança, aliás, existem também entre Ñandéva.

Para êstes, o problema educacional toma aspecto peculiar em face da crença na reencarnação, inexistente nos outros subgrupos da tribo. O extraordinário carinho que o Ñandéva dedica à prole é o amor materno e paterno reforçado pela idéia de que os filhos são entes queridos que voltam do outro mundo. Já Curt Nimuendajú observou que ao renascido se chamava "Tudjá", velho. No Araribá, o *ñanderú* Sebastião se refere a seu filho Vítor: "O Capitão Emídio morreu. Depois foi para o céu. Voltou, deu a reza para mim e — olhe lá êle. E' o Capitão Emídio". E assim por diante, o filho mais velho de Bastião é a reencarnação do sogro, uma filha a da sogra. Não admira que o Ñandéva dê sempre muita independência aos filhos. E não admira que o filho mais velho de Bastião, embora adolescente, se comporte como adulto, que discuta os mesmos problemas, que se preocupe da mesma forma com as relações entre os índios e os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios e outros assuntos dessa ordem. Como se há de exigir muita submissão e retraimento de uma criança que, há poucos anos, todos conheceram como adulto, talvez como velho chefe religioso e poderoso médico-feiticeiro? E como se há de, por exemplo, dar especial relêvo ao aspecto educativo da iniciação pubertária, se a criança, como adulto renascido, participa de há muito de tôdas as rezas e cerimônias coletivas? E como haveria, enfim, terreno para se desenvolver uma cultura infantil bem diferenciada?

E' reduzido o número de brinquedos da criança Guaraní pertencentes à antiga cultura tribal. Entre os Kayová e os Ñandéva de Dourados observei a peteca de palha de milho, a que os primeiros chamam *mangá* e os últimos *mbopé*. Em Jacareí vi as crianças brincarem com um pião de cuia, com cordel de fibra de caraguatá; a única denominação que davam ao objeto era a de *trompo*, o que parece evidenciar que o receberam dos vizinhos paraguaios. Por sua vez, o jôgo de "bolinhas de vidro" ou gude, igualmente praticádo pelos meninos daquela aldeia, é conhecido apenas pelo nome de *bolita;* como não possuíssem bolinhas de vidro, as crianças recorriam a frutos de macaúba (*mbokadjá*).

De modo geral, porém, essas manifestações de cultura especìficamente infantil são mínimas diante da participação da criança nos padrões culturais dos adultos. Nos grupos mais aculturados, onde êstes já tocam violão e se alegram com música sertaneja ou até carnavalesca, acontece que o pai compra para o filho de seis ou sete anos de idade um cavaquinho, no qual êste então procura tocar as modinhas que está acostumado a ouvir. Por seu turno, as crianças cedo aprendem as rezas cantadas, não só à fôrça de assistirem constantemente às cerimônias religiosas, e de delas participarem, mas também porque essas rezas são usadas, por vêzes, como canções de ninar, ao que observei entre os Ñandéva do Itariri, onde, como entre os Mbüá, também vi pequerruchos de poucos anos de idade as cantarolarem sòzinhos.

A atitude em face da educação se modifica de modo visível com a marcha do processo aculturativo, que traz nôvo ideal de cultura e aspirações sociais anteriormente desconhecidas. Sobretudo os Ñandéva do litoral de São Paulo revelavam por vêzes acentuada preocupação com os problemas de ensino, decorrente de um desejo manifesto de parecerem mais civilizados. Um casal ficou morando por três ou quatro anos em São Vicente, só para que o filho pudesse aí freqüentar o grupo escolar. A fim de ganhar o sustento, o menino vendia então arcos e flechas em Guarujá e em outros pontos procurados por banhistas ou turistas. Como, porém, a escola não é instituição integrada na cultura tribal, o desejo de civilização nem sempre se concretiza na freqüência regular ao estabelecimento de ensino, mesmo que haja possibilidade para tal. O encarregado do Pôsto Indígena Curt Nimuendajú, do Araribá, queixava-se dos Guaraní, os quais mandavam as crianças à escola do pôsto só nos dias em que se distribuíssem aos alunos roupas e mantimentos. Note-se, de passagem, que as mesmas queixas não se faziam com referência aos Terêno daquela mesma aldeia: os filhos dêstes eram assíduos e tinham aproveitamento satisfatório. Talvez a causa esteja na orientação mais prática e positiva dos Terêno, que, aliás, naquele mesmo pôsto chegaram a eficiência econômica incomparàvelmente superior à dos Guaraní.

A organização social dos Guaraní se baseia na família-grande. Segundo Linton[3], a criança que cresceu nesse tipo de família aprende a não fixar ou focalizar as suas emoções ou expectativas de recompensa e punição em poucas ou determinadas pessoas. Vários adultos estão em condições de punir e de recompensar. O que um não faz, outro poderá fazer. — Também como adulto o Guaraní tem pouca estabilidade emocional. Não conhece o amor romântico, borboleteia nas relações amorosas e fàcilmente desmancha o casamento, deixando o filho com a mulher, para unir-se a outra, fatos que, aliás, se agravam com a desorganização social. Da mesma forma não é em geral capaz de ódios muito prolongados, nem de atitude rancorosa. Hoje briga com o vizinho, amanhã torna a conversar e a divertir-se com êle ou vai pedir-lhe um pouco de feijão ou uma caixa de fósforos. Há tempos, os índios do Itariri tiveram uma briga bem feia na estação local; arrancaram sarrafos da cêrca, avançando furiosos uns contra os outros. Daí a pouco, sentaram-se todos num grupo, rindo, conversando e gracejando. A raiva se desfizera como fumaça.

Vem a propósito aqui também a observação de Linton de que nas sociedades em que as crianças são obrigadas a rigorosa obediência aos pais, elas se tornam, quando adultas, pessoas pouco independentes e sempre desejosas de uma autoridade que as dirija, havendo mesmo casos extremos em que é necessário educar alguns poucos indivíduos selecionados para se tornarem líderes¹. Entre os Guaraní, cuja educação repressiva é quase inexistente, não se desenvolve forte senso de disciplina e de autoridade. Cada qual se pode tornar chefe, contanto que sinta a necessária vocação sobrenatural; em geral bastam práticas espontâneas e auto-impostas para estabelecer as qualidades mágicas e obter inspiração religiosa. Cada chefe de família é ou pode tornar-se chefe de bando. A idéia de um govêrno organizado, de tipo estatal, existe bem nítida, mas apenas num campo abstrato, dentro do ritual religioso e da mitologia, reminiscência, por certo, da antiga organização do estado jesuítico. Os funcionários do S. P. I. são unânimes nas queixas com relação à dificuldade de submeter os Guaraní às normas do Serviço. Sem que sejam violentos, — ao contrário, são chorões —, êsses índios sempre acham um jeito de fugir aos regulamentos. No Araribá, como vimos, houve a tentativa de enquadrar os Guaraní no sistema econômico-administrativo do pôsto, dando-se-lhes cafèzais já formados. Dentro de poucos anos estava tudo arruinado. O Guaraní não sabe administrar um cafèzal. Não tem disciplina de trabalho, que ninguém lhe ensinou em criança. E o chefe para o qual converge a sua noção de autoridade é antes de mais nada chefe religioso — *ñanderú*, bondoso como um pai, diretor espiritual que quer levar os "súditos" ao paraíso do herói civilizador. A autoridade que se liga ao cargo chega a considerá-la o dignitário como pêso desagradável. O *ñanderú* Bastião me dizia com insatisfação: "Todos se encostam em mim, que eu sou *ñanderú*". Na maior parte das aldeias atuais, o *capitão*, o chefe oficial do grupo, é indivíduo relativamente jovem, escolhido pelo funcionário do Serviço de Proteção aos Índios e que em geral não dá muita importância à dignidade de seu cargo — a não ser para mendigar.

2. *Casamento*

Entre Ñandéva e Kayová, outrora, a iniciativa para o casamento partia da mãe da noiva, ou, às vêzes, do noivo. Hoje, na maioria dos casos quem a toma é o rapaz. Êste se entende com a môça e o pai dela, que por sua vez serve de intermediário entre o pretendente e a mãe da jovem. Se o rapaz se dirige ao futuro sogro, é por se tratar de entendimento de homem para homem, considerado menos difícil. O pai pouco se incomoda com os problemas de casamento dos filhos, ao contrário da mãe, que se interessa de fato pelo futuro da filha, indagando da opinião dela; esta por seu turno lhe pede conselho e a devida licença. A filha casada, aliás, quando fica morando perto da mãe, gosta de passar o dia com ela. — Entre os motivos de recusa a um pretendente indicaram-me no sul de Mato Grosso o ser êle cachaceiro, vagabundo, econômicamente incapaz, membro de outro subgrupo da tribo, de origem paraguaia ou luso-brasileira, ou simples antipatia pessoal. Casos há, entre os Kayová e Ñandéva dessa região, em que a mãe sugere à filha um noivo — conhecido como ordeiro, trabalhador e possuidor, talvez, de animais de montaria, morada própria, roças, criação —, indo ela mesma, a mãe, entender-se com o rapaz. Os moços mais trabalhadores vivem em casa própria já como solteiros, tendo economia independente.

Entre os Kayová, o casamento era mais um problema das duas famílias, que o ajustavam prèviamente, impondo-o aos jovens; nesse subgrupo, aliás, é um pouco mais precoce do que nos outros dois. Hoje muitos pretendentes já fazem valer a sua vontade. Relatam-se exemplos, isolados embora, em que o jovem rapta a noiva, caso ela não consiga vencer a resistência dos pais. Repressão dêsse "abuso" tem sido feita pelos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios.

Entre os Mbüá, a iniciativa para a vida amorosa é do rapaz. Há uma espécie de matrimônio de prova; muitos têm uma "companheira" (*txeirũ kuñã vae*) antes de casarem. Depois de entender-se com a menina, o rapaz se dirige aos pais dela, não precisando permissão dos próprios pais. Leva a companheira para a casa paterna, onde vive com ela por algum tempo e onde ela cozinha junto com a mãe do rapaz. Havendo filho oriundo das relações e se "se acertarem", isto é, se houver acôrdo, tratam de casar. O rapaz arma-se de coragem e pede licença ao pai da jovem, ao passo que ela a solicita à mãe do rapaz. Entre os Mbüá do Xapecó disseram-me que o *ñanderú* celebra o casamento, que se comemora com um baile. O matrimônio experimental — não sei qual é a sua freqüência — se caracteriza por dois traços importantes: primeiro, pela patrilocalidade e, em segundo lugar, pela ausência de deveres econômicos definidos. Só com a união definitiva é que o casal passa a ter morada própria, vindo a constituir grupo de produção e consumo parcialmente independente. Importante é notar que o rapaz cedo obtém a sua liberdade, enquanto a jovem pràticamente fica prêsa a sua família de origem até o fim da vida.

Casam cedo; entre os Kayová e Mbüá a mulher pelos 14 anos de idade, o homem pouco mais tarde; entre os Ñandéva, a mulher pelos 16 anos, o homem pelos 17 ou 18. Kayová e Ñandéva proíbem as relações pré-nupciais, ao passo que os Mbüá, como vimos, as institucionalizam. Afirmam os Kayová que as onças comem de preferência os filhos das solteiras e adúlteras.

No tocante ao casamento preferencial do tio materno com a sobrinha, assinalado para outras tribos da família lingüística Tupí-Guaraní[8], não encontrei dados claros, fidedignos e unívocos entre os Guaraní de qualquer dos três subgrupos. As informações acêrca de sua possibilidade eram contraditórias, o que pode ser talvez indício de padrão outrora existente e hoje abandonado ou em vias de sê-lo. Fato é que as declarações sôbre o tema eram feitas em geral com pouca segurança e que na realidade não encontrei nenhum caso concreto de tal casamento. Também as informações sôbre êsse tipo de união em época antiga eram muito vagas: ao passo que uns negavam categòricamente terem notícia do casamento avuncular, quer como instituição, quer como caso fortuito, outros o admitiam, mas da mesma forma a união da sobrinha com o tio paterno. Referindo-se a Ñandéva e a Kayová, Marçal de Souza afirma considerar impossíveis tais uniões, de vez que os sobrinhos de um e outro sexo, tanto os filhos da irmã como os do irmão, seriam "o mesmo que os filhos". Quanto ao casamento do sobrinho com a tia, materna ou paterna, não é permitido, segundo voz unânime dos informantes; também os Mbüá estudados por Cadogan o consideram incestuoso.

Em oposição ao que se dá com os Mbüá, que negam a possibilidade, os Ñandéva e Kayová admitem o casamento entre primos, paralelos e cruzados, indistintamente. Só os Ñandéva do Itariri e do Bananal me declararam serem proibidas essas uniões, talvez por efeito de aculturação. A tia de meu informante Marçal, irmã do pai, queria que o sobrinho casasse com a filha dela; explicava que dessa forma pretendia evitar o casamento do rapaz com mulher não-Guaraní. Embora na terminologia de parentesco irmãos e irmãs se identifiquem com primos e primas, a coesão social entre êles não é muito acentuada, como, aliás, não o é tampouco entre os irmãos, quer de um ou de outro sexo. Isto vale para os Ñandéva e os Kayová; entre uns e outros também se nota que o homem manifesta não raro com relação aos sobrinhos, tanto aos filhos da irmã como aos do irmão — *de preferência da irmã*, segundo Marçal —, maior ligação afetiva e tendência para auxílio do que no tocante aos próprios filhos. Haveria nisso algum vestígio de antiga instituição avuncular?

No aspecto ritual do casamento se manifesta com especial evidência a situação aculturativa das diferentes comunidades que constituem a tribo. Ao que tudo indica, na cultura tribal não havia pràticamente cerimônia de casamento em nenhum dos subgrupos, a não ser entre os Kayová, que também exigiam, como condição para o casamento, que o rapaz tivesse o lábio inferior furado. Isto provàvelmente vale também para os Mbüá. Em conversa com o índio Vicente, informante do Amambai, êste, lamentando que parte da nova geração já "não sabe direito a língua" e que hoje em dia muitos companheiros de tribo, "patrícios", não têm o orifício labial, afirmou: "Antigamente ninguém casava antes de furar o beiço. Hoje o Kayová é quase como bicho, porque não conhece o sistema dos antigos, nem o dos civilizados". Segundo o mesmo informante, existiu outrora entre os Kayová uma cerimônia de casamento, que não era feita pelo *ñanderú* ou *paí* (ao contrário do que me disse Marçal de Souza), nem pelo capitão da aldeia, mas por um casal, isto é, por um homem casado e pela espôsa dêle; o homem pegava o rapaz pelo braço, a mulher à môça, juntavam-nos e consideravam-nos casados. Tal prática, hoje desaparecida, e acêrca da qual não logrei obter pormenores, muito provàvelmente se originou em época pós-colombiana; o casal que realiza a cerimônia lembra "testemunhas" ou "padrinhos" de casamento da época das missões. O certo é que hoje entre os Kayová o casamento é realizado, de maneira informal, pelo capitão da aldeia, que decide se os pretendentes devem ou não considerar-se casados.

Em tempos idos, os Kayová comemoravam o casamento com uma chicha; hoje se contentam, pelo menos em certas aldeias, com um "baileco tipo paraguaio", na casa da noiva e por conta da família desta. Para a diversão se convida a aldeia tôda, oferecendo-se comida aos que compareçam, e bebendo-se cachaça em lugar de chicha. Não se dão presentes aos noivos.

Curiosa combinação de elementos tradicionais com outros, de adoção recente, é observada entre os Ñandéva do Araribá. Vê-se bem como aí as cerimônias de casamento vieram integrar-se na cultura tribal na medida em que esta conservou características que lhe permitiram tal integração. A instituição do casamento foi adotada pela comunidade; a sua realização se faz segundo o que se poderia chamar de "técnicas cerimoniais tradicionais". Não assisti a nenhum casamento; devo a descrição ao velho Capitão Maneco, *Poýdjú*. Eis o seu depoimento: Não há muito namôro. Em geral, o jovem se dirige aos pais da menina, pedindo o consentimento para casar. Êstes indagam da opinião da filha. Então os pais de ambos combinam com os noivos e com o *ñanderú* o dia de *ñomomendá*, do casamento, festa para a qual não se usa o nome *ñemongarai* (!). O *ñanderú* faz o casamento no *oýguatsú* (casa de festas religiosas) ao anoitecer. Assistem parentes e amigos; os homens levam os seus *mbaraká* e as mulheres vão munidas de *takuá*. Mulheres e homens que tenham *djeatsaá* também o levam. O noivo precisa de *djeatsaá* e *mbaraká;* a noiva, de *djeatsaá* e (*a*)*kanguaá* (diadema de penas de tucano, pavão, gralha — até de aves domésticas) e de *takuá*. Acendem-se duas ou três velas de cêra de abelha silvestre e todos cantam e dançam. Durante a cerimônia, o *ñanderú* sopra no peito da noiva e do noivo; depois passa com as duas mãos pela cabeça e tronco de ambos os nubentes. Em seguida, bebem cauim de milho, feito pelas mulheres (na fabricação a noiva pode ajudar); bebem igualmente mel de abelha silvestre; às vêzes também levam comida. Na cerimônia há dois casais de padrinhos; um para o noivo, outro para a noiva. A quaisquer pessoas escolhem para êsse fim. Em casa, depois, se realiza a festa do casamento, na qual se dança segundo a música dos civilizados. Na falta de outro instrumento, fazem flauta de taquara (*mimbý*). — Além da cerimônia no *oýguatsú*, obrigatória para todos os casais, há também o casamento na igreja católica, que se realiza depois daquela e a que nem todos se submetem; os padrinhos que nela funcionam não são índios, mas pessoas civilizadas que tenham relações de amizade com os nubentes. O casamento na igreja católica é seguido de festa na casa do pai da noiva, como também é costume entre os civilizados da região. Alguns se casam igualmente no cartório, com padrinhos civilizados, "para não caçoarem dos índios".

O casamento feito pelo *ñanderú* e segundo ritos da religião indígena não o encontrei em nenhuma outra aldeia, salvo no caso dos Mbüá do Xapecó, já mencionado. Em todos os demais grupos é, pelo menos hoje em dia, tarefa do capitão, representando êste de certo modo as autoridades do registro civil, ou então, nos lugares em que há pôsto, o funcionário do Serviço de Proteção aos Índios. Na aldeia do Rio Branco, Alcides é quem realiza os casamentos em sua casa. Depois de perguntar à mulher se gosta do homem, e a êste se gosta da mulher, declara-os casados. Age, pois, como genuíno juiz de paz.

Bigamia é rara e parece não ocorrer entre os Ñandéva. Em um núcleo da aldeia Kayová de Dourados havia um homem casado com três mulheres a um tempo; não eram parentés entre si. Vistos com certa reprovação pela comunidade, os bígamos costumam ser vadios; à mulher mais velha cabem as tarefas mais pesadas da economia doméstica; a mais jovem, privilegiada, "descansa", como dizem, à custa da outra. Entre as mulheres duma união dessas há bom entendimento, e os filhos de uma e outra gozam dos mesmos direitos na constelação familial.

Indice da desorganização social dos Guaraní atuais, com exceção dos Mbüá, é a pouca estabilidade das uniões conjugais. Entre os Ñandéva, a iniciativa da separação é quase sempre do homem, que ou deixa os filhos com a mulher, ou — "conforme a briga", no dizer de João Samuel, Ñandéva do Bananal — manda embora a mulher e fica morando com os filhos. No Araribá, onde encontrei mulheres com três ou quatro maridos sucessivos, o encarregado do pôsto não se lembrava de um caso, em quase vinte anos, em que a mulher tivesse decidido abandonar o espôso. Também em outras aldeias se observa que a mulher procura contemporizar, a fim de não arcar depois sòzinha com o sustento da prole. O adultério, da parte do homem como da mulher, é uma das causas de divórcio. No Araribá, uma índia casada, seduzida por um prêto ou mulato, que vivia no pôsto, disse-me que, depois de resistir por algum tempo, cedeu à sedução, por gostar dêle. O padrasto da mulher pegou da faca para matar o homem, talvez em obediência a padrão caboclo.

Dada a precariedade das uniões matrimoniais, o casamento não constitui hoje fato de incisiva importância na vida de muitos Kayová. Em Dourados, onde chegou a haver homens que mudavam de mulher de uma chicha para outra, a situação tende a melhorar por influência da missão cristã que trabalha entre os índios do pôsto. Na separação do casal Kayová, os filhos, quer masculinos ou femininos, costumam ficar com a mulher, bem como a casa e a roça, embora feitas pelo espôso. Casos há em que a mãe, apaixonando-se por outro homem, passa a maltratar os filhos, que constituem espécie de empecilho, porquanto o homem não gosta de receber mulher com filhos de outrem. Note-se, de passagem, que as mães excedem em rigor aos pais no castigo das crianças. Brigas entre cônjuges são motivadas pelo alcoolismo, por ciúmes e por incapacidade econômica do marido. Mulheres Kayová não raro decidem abandonar o espôso vadio; quando o homem se afasta da mulher, é geralmente por se ter apaixonado por outra.

Tal estado de coisas, é claro, não deixa de ter profundas repercussões na existência de tôda a comunidade, uma vez que a estrutura social Guaraní se apóia essencialmente nas relações que regem a vida da família. O ritmo da desorganização social está em função do esfacelamento da primitiva família-grande. E em muitos grupos da atualidade a família-grande já não pode subsistir pelo simples fato de ser precária a existência da própria família elementar. Por sua própria natureza, a família-grande requer estabilidade das ligações matrimoniais; do contrário, não há sequer número para a sua constituição, ainda mais porque, em caso de divórcio, os filhos — especialmente entre os Kayová — ficam de preferência com a mãe, baseando-se, de outro lado, a família-grande no exercício da autoridade paterna. O exemplo de uma das poucas famílias-grandes que sobrevivem entre os Kayová atuais, a de Paí Chiquinho (Panambi), ilustra bem a importância de uma personalidade masculina na manutenção do padrão tradicional. Como poderia alguém tornar-se chefe de numerosa família-grande, se êle próprio abandonasse a mulher com que se casou?

Se perguntamos a um menino Kayová "Quem é você?", êle costuma identificar-se com referência ao pai; por exemplo: "Isidroraý", filho de Isidro. E' reminiscência, talvez, do sistema primitivo, em que o grupo doméstico vivia sempre sob a égide de um varão. Hoje muitos homens passam a maior parte do tempo na changa, fora da aldeia, e os filhos crescem à sombra da mãe. Os laços que os prendem a ela e aos parentes maternos são bem mais fortes. A mãe continua a mesma pela vida afora, ao passo que o pai pode "mudar", situação, aliás, encontradiça também nas populações rurais da fronteira paraguaia. E, ao casar, o filho varão fàcilmente se desliga da família de origem, atraído pela do sogro, com a qual e perto da qual mora por algum tempo, já em virtude da instituição da matrilocalidade; a filha casada, por sua vez, fica perto da mãe. Combinam-se, destarte, a persistência da antiga matrilocalidade com a perda da autoridade paterna no sentido de só em circunstâncias excepcionalmente favoráveis subsistir a organização tradicional da família-grande.

De qualquer maneira, porém, a solidariedade do grupo parental continua a sobrepor-se, em tôdas as comunidades Guaraní, à da aldeia ou grupo local. Onde quer que haja Guaraní, ouve-se falar em parentelas que se opõem a parentelas. Os liames sociais que vinculam os habitantes de um grupo local são, por outro lado, de consistência tão fraca e tão pouco permanentes que a composição da comunidade de aldeia está sujeita a perenes modificações. E o grupo em migração — a "trinca" de fulano ou de beltrano, como dizem os Mbüá — é sempre uma parentela guiada por um chefe.

3. *Relações econômicas no grupo familial*

De alguma forma, as malhas da rêde de relações econômicas ligam entre si todos os indivíduos de determinada aldeia ou grupo local. Em outros têrmos: o grupo local constitui comunidade econômica em que, de maneira mais ou menos frouxa, estão vinculadas, pela comunhão de interêsses, as diferentes unidades de produção e consumo, que tendem a ser, hoje em dia, as famílias elementares. Parentelas constituídas de duas, três ou mais famílias elementares correspondem a unidades econômicas de ordem superior, refletindo bem, em suas manifestações de solidariedade, o estado anterior, pré-aculturativo, em que a família-grande era a unidade econômica pròpriamente dita. O congraçamento das diferentes famílias-grandes — ou parentelas — para a constituição de unidade mais ampla, seja a aldeia ou parte dela (como grupo local, geogràficamente destacado), se dá bem mais acentuadamente sôbre base religiosa, pois assim como o grupo de parentesco é a unidade elementar de produção e consumo, a aldeia constitui a unidade religiosa, pelo menos por ocasião das grandes festas, de transcendental importância.

Outrora, enfim, ao que tudo indica, a família-grande — compreendendo o casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte — constituía a unidade de produção e de consumo. A sua fragmentação talvez se tenha iniciado já com a influência jesuítica. Em alguns poucos casos, ainda hoje a família-grande é pràticamente a unidade de produção, embora se declare serem as roças propriedade das diversas famílias elementares da parentela.

Um dêstes exemplos é a família-grande de Paí Chiquinho, da aldeia Kayová do Panambi. O filho casado e cada um dos genros têm roça em separado, e Chiquinho insiste em dizer que, segundo o costume Kayová, cada família elementar consome o produto de suas plantações. Mas no tempo do *djakairápékỹ*, do "milho verde", se "batizam" conjuntamente na casa-grande as primícias das roças, não só da parentela, mas de tôda a aldeia. Por seu turno, cada uma das famílias elementares da casa de Chiquinho contribui para a chicha e, segundo o "sistema Kayová", as "visitas" que vêm participar da festa são levadas às roças, a fim de se lhes oferecer do que lá existe. Os genros, diz Chiquinho, trabalham nas roças dêle, mas o chefe, por sua vez, ajuda nas roças dos genros. Por ocasião de minha última visita à aldeia, em 1950, a roça de Paí Chiquinho tinha umas 1.400 mãos de milho (1 mão — 15 atilhos de 4 espigas); a do filho umas 300 e a de cada genro outro tanto. A desproporção decorria menos dos serviços prestados pelos genros do que dos puxirões que o chefe da parentela realizara por ocasião das festas de chicha. — Na casa de Paí Chiquinho cada casal tem cozinha própria; mas, quando uma das famílias elementares tem na panela algo de especial — carne de vaca, por exemplo —, é costume mandar pedacinhos a tôdas as outras.

Desde cedo, as crianças de um e outro sexo ajudam os pais, quer na roça, quer nos trabalhos domésticos. As meninas, por exemplo, carregam água e cuidam dos irmãos menores, enquanto os meninos trabalham na roça ou levam para casa os produtos que se tornarem necessários.

No comportamento econômico das crianças não tarda a manifestar-se um dos traços característicos da situação dos adultos, pelo menos nas aldeias do sul de Mato Grosso. E' o que se refere à divisão sexual do trabalho no interior da família, bastante transformada, aliás, em conseqüência dos efeitos aculturativos dos contactos. A mulher não trata de ganhar dinheiro, ao passo que para o homem a sua capacidade de trabalho e de produção é fonte de meios pecuniários hoje considerados indispensáveis para a existência do grupo. Já as atitudes infantis se conformam a esta distinção. Dos oito aos dez anos, mais ou menos, o menino passa por um período que se pode chamar de aprendizado: acompanha o pai nas caçadas, na coleta de mel e em outras atividades, aprendendo também, sob a orientação paterna, a técnica de trançado e a fabricação dos mais diversos artefatos. Espontâneamente — e menos por iniciativa dos pais, ao contrário do que Virginia Drew Watson observou entre os Kayová da aldeia de Taquapiri — o menino faz a sua própria roça e, não raro, vende o produto; com o dinheiro compra alguma roupa de que precise ou algum presente para a mãe — um corte de vestido, por exemplo —; nada para o pai. Em Francisco Horta acontece que meninos Kayová de seus dez anos de idade fazem changa fora da aldeia. A partir dos doze, o menino Guaraní em geral começa a manifestar a sua independência, trabalhando apenas parte do tempo na roça do pai, até que, pelos quinze ou dezesseis anos, passe a morar com o sogro, em cuja lavoura terá que trabalhar muito mais do que os filhos dêste. — De qualquer forma, os laços afetivos que ligam o menino ao pai são bem menos consistentes e duradouros do que os que o prendem à mãe. Na falta do pai, há pouca preocupação em se encontrar "substituto legal"; a pessoa mais indicada é, porém, o tio *paterno*.

No tocante às relações econômicas, o filho casado se torna pràticamente um estranho em face do pai, a não ser o caso excepcional de continuar morando com êle na mesma família-grande. Em Francisco Horta observei certa vez como o velho Paí Tomás saiu de casa para trabalhar na roça do filho casado, que morava a talvez dois quilômetros de distância; o velho aceitara o trabalho da roça a título de empreitada, pela qual ia ser pago como outro trabalhador qualquer. E' um exemplo extremo, ao qual se opõe outro, o de Paí Chiquinho, do Panambi, cujo filho casado mora com o pai e, embora tenha roça própria, faz parte da mesma família-grande.

A ligação da filha com a família de seus pais é bem mais longa do que a do filho; vai pelo menos até o casamento. E mesmo depois de morar em casa própria, a mulher costuma passar grande parte do dia com a mãe, ajudando-a nos trabalhos domésticos.

Com o casamento, o Guaraní assume responsabilidades econômicas que até aí não conhecia. Responsabilidades em dois sentidos: para com a espôsa, evidentemente, e quase sempre também para com o sogro. A autonomia econômica da família elementar vai sendo adquirida aos poucos, i. é, os casais novos não gozam de inteira independência, sobretudo quando moram na casa do sogro do espôso. (Ocorre também, embora mais raramente, que o casal passa os primeiros meses na casa do pai do marido; neste caso, sòmente até construir casa própria e poder colhêr da própria roça.) Mormente para os Kayová e Ñandéva é importante a autoridade dos sogros; êstes exercem sôbre o genro (ou a nora, conforme o caso) hegemonia idêntica à dos pais. Para explicar a relação, uma índia Kayová me disse: "*Itúva*, o mesmo que pai". Quanto a obrigações econômicas, porém, só ouvi referências às do genro para com o sogro, reduzindo-se, ao que me disseram, a algum trabalho na roça dêste. São, além disso, obrigações pouco definidas. Entre os Kayová, a família recém-constituída passa logo a formar *unidade de consumo* distinta. Embora o genro costume morar algum tempo na casa do sogro, os casais têm roças separadas e até panela própria. E' interessante, a êste respeito, a significação simbólica da panela. Disseram-me os Kayová de Benjamim Constant que o môço pode casar só quando esteja em condições econômicas de comprar panela. As idéias ligadas à panela correspondem, em certo sentido, às que na civilização ocidental às vêzes se ligam à lareira. De qualquer forma, também para o Guaraní — no caso, para o Kayová — o problema da economia doméstica é um problema de panela. — Com o tempo, acentua-se a autonomia econômica da família nova, que após alguns meses trata de construir a sua casa própria, primeiro nas imediações da morada do sogro e depois, como me disseram, "cada vez mais longe"...

Na maioria das aldeias atuais, a divisão de trabalho entre os cônjuges não é muito rigorosa. Em todo caso, tudo o que se refere à caça é assunto do marido, ao passo que a lavoura se divide em atividades masculinas e femininas. A derrubada, a roçada, a preparação do terreno em geral cabem ao homem; o plantio, à mulher. Quanto a êste último ponto, notei, porém, que entre os Ñandéva de Dourados não é a mulher que planta; já adotaram, como dizem, o "sistema dos civilizados". A colheita é parte feita conjuntamente, parte tarefa da mulher; às vêzes o marido quebra o milho, enquanto a espôsa o carrega para casa. A não ser a título de exceção — em dias de chuva, por exemplo —, são as mulheres que vão arrancar mandioca. Pode se mesmo indicar a cesta-de-carregar — *adjó* (Ñandéva), *adjaká* (Mbüá) e *mynakú* (Kayová)[6] — como símbolo da atividade econômica feminina. Repetindo o que já se afirmou com referência às mulheres de outras tribos, dir-se-ia que a mulher Guaraní sem a sua cesta-de-carregar é comparável a um soldado sem fuzil. E é um particular importante de sua dependência com relação ao marido, uma vez que a técnica de trançar faz parte da cultura masculina. Só entre os Ñandéva do litoral paulista observei as mulheres fazendo peneiras ou trançando o revestimento (*mboparó*) de arcos destinados à venda. A técnica de fazer êsses revestimentos foi, aliás, aprendida por êles através do convívio com os Mbüá. Convém notar que a produção industrial para o comércio age no sentido de contrariar a primitiva divisão sexual do trabalho; também entre os Mbüá vi as mulheres fazerem as cordas de embira para os arcos destinados ao comércio.

Buscar lenha é tarefa masculina entre os Kayová e Ñandéva, feminina entre os Mbüá. A preparação da comida cabe à mulher, a não ser em caso de doença ou outro impedimento qualquer. Em todo caso, porém, os homens conhecem perfeitamente, até os mais insignificantes pormenores, os segredos da arte culinária.

Os trabalhos tradicionais de fiação e tecelagem, na medida em que se conservaram, são apanágio da mulher. Entre os Kayová da nova geração encontrei mulheres um tanto envergonhadas por já não dominarem essas técnicas. O meu amigo Marçal de Souza, casado com mulher civilizada, disse-me que se empenhará por que suas filhas aprendam a fazer *txumbé* e outros trabalhos manuais. A maioria das mulheres de tôdas as aldeias conhece também a arte de costurar, e é raro ver-se um homem manejar a agulha para remendar as calças.

O que implica relações pessoais com gente estranha cabe de preferência ao elemento masculino. As compras na vila próxima, por exemplo, fazem-nas os homens, embora às vêzes acompanhados pelas mulheres.

NOTAS

1. Alguns arcos e flechas de tipo infantil, adquiridos aos Mbüá do Rio Branco e entregues à Cadeira de Psicologia Educacional (Universidade de São Paulo), têm metade do comprimento das armas dos adultos, sendo feitos do mesmo material. Os arcos, de corte biconvexo, têm encordamento de embira e enfeite de trançado de tipo *mbopará* (taquara e imbé) em padrões tradicionais; as flechas, com pontas de osso de bugio (*kaíguasú*) ou de brejaúba, a madeira preta de que também se faz o arco dos adultos, são desprovidas de farpas, mas ostentam emplumação comum. — Nas aldeias do litoral, essas armas infantis sofreram mudança funcional, não sendo fabricadas hoje em dia para o adestramento da nova geração, mas para o comércio; muitos compradores (turistas) as preferem pela maior comodidade de transporte.

2. Müller, 1919.

3. Linton, 1945, pág. 142.

4. Linton, 1945, págs. 141-142.

5. Quanto aos Tupinambá, parece não haver dúvida de terem conhecido o casamento avuncular; principalmente as fontes jesuíticas insistem no fato, havendo até uma espécie de fundamentação mítica num texto do Padre Cardim, relativo ao Dilúvio: "porque dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens, e que sòmente um escapou em riba de uma Janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que dêstes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação" (Cardim, 1939, pág. 142). — Com referência aos Kayová contemporâneos, o problema do casamento com o tio materno foi abordado por Virginia Drew Watson, 1944. Veja-se também J. B. Watson, 1952.

6. Müller (1934-1935) distingue três "tribos" Guarani na região florestal do leste paraguaio: Mbyá, Chiripá e Pañ. Afirma (págs. 180-181) que através da forma das cestas a ergologia oferece infalível critério de distinção entre as três "culturas", sendo uma a do "*adjaká*", outra a do "*adjá*" e a terceira, enfim, a do "*pynacú*". Pela análise do trabalho de Müller, vê-se que os "Mbyá" são os mesmos existentes no Brasil (Mbüá), ao passo que os "Pañ" seriam Kayová — que, especialmente na mitologia, conhecem o têrmo *pãí* com o significado de companheiro — e os "Chiripá" provàvelmente Ñandéva. Isto concordaria também com o feitio e a denominação das cestas-de-carregar nas três subculturas representadas no Brasil, com a ressalva, embora, de que nunca ouvi os Kayová dizerem *pynaká*, mas sempre *mynaká*.

CAPÍTULO VI

ESTADOS DE CRISE NA VIDA GUARANÍ

O ritmo social da vida Guaraní decorre não só do "ciclo ecológico" anual, mas também da seqüência regular ou do aparecimento mais ou menos fortuito de situações de crise, que ora atingem o grupo em sua totalidade, ora, mais de perto, a determinadas pessoas pela posição que lhes cabe na estrutura social. As situações de crise, pelo perigo que encerram para certos elementos da comunidade ou para o grupo todo, exigem tratamento especial, segundo normas e ritos estabelecidos pela tradição. Na existência do indivíduo, o nascimento, a maturação biológica, as doenças, o nascimento dos filhos e a morte são os principais momentos de crise. Para o grupo como totalidade, situações especiais, como a colheita do primeiro milho verde, epidemias, viagens e outros acontecimentos rompem de alguma forma o equilíbrio da vida cotidiana e exigem ou podem exigir medidas rituais.

Nem tôdas as situações de crise requerem idênticas precauções. As mais importantes são aquelas em que a pessoa implicada recebe a designação especial de (*h*)*akú* ou *odjékóakú*, estando sujeita a perigo de encantamento sexual, a que se denomina *odjépotá*; os Mbüá falam também em *karuguá*. O conjunto das medidas que a pessoa deve tomar chama-se "resguardo" em português; em Guaraní se diz simplesmente que fulano está *akú*. *Akú* é o estado do pai (e entre os Mbüá também o da mãe) nos primeiros dias após o nascimento da criança, *akú* é a menina durante a primeira menstruação e, finalmente (entre os Kayová), o menino nos dias que se seguem à perfuração labial. — O têrmo resguardo encontramo-lo também em textos relativos aos antigos Tupinambá, onde se fala no "resguardo do matador".

Das situações de crise, a mais corriqueira é a que decorre do nascimento duma criança. A crise existe tanto para o próprio recém-nascido, como para o pai e a mãe.

Precauções pré-natais para a mãe existem nos três subgrupos, para o pai com certeza entre os Mbüá. Umas e outras referem-se, pelo menos em sua maioria, ao desenvolvimento normal do parto e ao futuro do bebê. Assim, o pai Mbüá, logo que se verifique a gravidez, deixa, por exemplo, de amarrar quaisquer coisas e não arma laços para pegar animais, pois haveria perigo de ferir o nascituro; não pode comer carne de bugio, porque o bugio, mesmo depois de atirado, fica suspenso pela própria cauda, e assim por diante. Semelhantes são as restrições, principalmente alimentares, a que, por sua vez, a futura mãe Guaraní se deve submeter. Disse-me Pablo Vera no Paraguai que a mulher grávida não se deve zangar, pois a raiva passaria para a carne, os ossos e o espírito da criança. Esta se tornaria mau feiticeiro, *póro-avyký-á*.

Quem assiste à parturiente é a mãe desta; na falta dela, a sogra ou outra velha do grupo. Os Ñandéva do Bananal costumam chamar uma parteira mestiça da proximidade; não sendo possível, uma velha da aldeia ajuda no parto. Nem sempre a família dispõe de recursos para pagar parteira estranha, que se remunera com gêneros ou até com dinheiro. Entre os Kayová acontece que o próprio marido atua como parteiro da espôsa. Em geral não se admite a presença de pessoas desnecessárias durante o parto, nem nos dois ou três dias imediatos. A mulher Kayová não raro se retira para o mato a fim de dar à luz, permanecendo lá um dia ou uma noite e um dia.

Quando o parto se dá no interior da casa, a placenta é enterrada aí mesmo. Cuidado especial dispensa-se ao tratamento do umbigo. O cordão umbilical é cortado pela parteira com auxílio duma lasca de *takuãtĩ* ou bambu (*takuára*); usando-se tesoura, "arruína". Para o umbigo secar mais depressa, põe-se cinza como "secante"; os Mbüá obtêm-na queimando coquinhos de pindó; os Kayová e Ñandéva queimam ou estrume de cavalo ou sabugo de milho.

O resguardo paterno após o nascimento da criança é conhecido em antropologia pelo nome de *couvade*. Ocorre em muitas tribos brasileiras e tem suscitado as mais diversas interpretações. A preocupação, aliás justa, de se considerar a *couvade* em suas relações com o ritual de nascimento não deve levar ao exagêro de se reduzir a própria *couvade* a um rito ou conjunto de atos ritualizados. Para se compreenderem as funções da *couvade* — bem lembrou certa vez Roger Bastide — é menos importante estudar-lhe a ritualização do que pô-la em confronto com outras situações de vida e práticas análogas a ela. De tal confronto depreender-se-á o que há de geral e o que de específico nessas práticas e situações. Como vimos, o Guaraní, falando português, chama o chôco paterno de "resguardo", mas aplica o têrmo também, pelo menos na atualidade, às medidas tomadas pela mãe do recém-nascido. Isto já é significativo; nas relações paternas e maternas existe, pois, um elemento comum. Mas de outro lado há também elementos distintivos. Raramente ouvi o têrmo *odjépotú* empregado para a mãe, e apenas os Mbüá a consideram (*odjékó*)*akú;* os outros não têm para o estudo da parturiente designação especial. Ermelina, a Ñandéva mais velha da aldeia do Bananal, recorda o tempo em que as parturientes Guaraní (Ñandéva) se levantavam logo no primeiro dia; hoje, acrescentou, "ficam uma semana aí sem poder fazer nada". — Entre os Ñandéva atuais de Dourados, a mulher permanece deitada uns quatro dias após o parto; a mulher Kayová fica sentada uns dois ou três dias com as pernas cruzadas, deitando-se apenas de noite.

Enfim, há elementos comuns e divergentes. De qualquer forma, só se poderá falar em *couvade* com relação ao pai.

Se em situações diversas, mas em parte análogas àquela em que a família é acrescida de um recém-nascido, se requerem precauções do tipo da *couvade*, isto é, medidas mágicas para neutralizar a vulnerabilidade — física e psíquica — decorrente de um estado de "fraqueza", é cabível a hipótese, sustentada por vários autores, de que se trata, primordialmente, de extensão, para o pai, de medidas de precaução necessárias à segurança do recém-nascido. Através de uma espécie de "participação", o pai representa o filho e, até certo ponto, também a mãe. O perigo que o ameaça é da mesma natureza do que paira sôbre a mãe. Não há, provàvelmente, necessidade de interpretar as suas práticas como tendo sentido ou função fundamentalmente diversa das que têm as medidas tomadas pela cônjuge. Quanto a presumível "reconhecimento de paternidade", que se tem apontado como função social do sobreparto masculino — com razão talvez para outros grupos primitivos —, não o encontramos entre os Guaraní, pois a não-observância não afetaria de modo algum o *status* do pai, com referência ao recém-nascido, mas simplesmente a sua segurança mágica e a saúde do filho. Portanto, o sobreparto masculino, em vez de conduzir à paternidade social, é, ao contrário, decorrência dela. É muito menos se pode dizer que o resguardo do pai tenha a função de conferir ao homem e espôso a dignidade paterna dentro da constelação grupal; neste caso não haveria razão para se repetirem as observâncias tôda vez que nasce um filho, mas bastaria submeter-se a elas por ocasião do nascimento do primogênito. Nada há, ao que parece, entre os Guaraní, que permita falar de funções sociais específicas inerentes à *couvade*.

Ao contrário do que se tem procurado mostrar com referência a outras tribos do grupo Tupí-Guaraní, não há indício, para os Guaraní, de uma relação direta entre o sobreparto masculino e as idéias sôbre a concepção existentes na cultura tribal. Se bem que se admita provirem as crianças masculinas do pai e as femininas da mãe, não obtive a menor referência a diferenças do comportamento paterno ou materno em um ou outro caso. Um informante Mbüá do Rio Branco, por exemplo, *insistiu* na necessidade de o pai se resguardar também após o nascimento duma filha, "porque senão a criança fica doente".

O receio do ridículo e das críticas torna difícil obter informes bastante seguros sôbre a *couvade*. No Bananal, por exemplo, disseram-me que o perigo existiu apenas para "os primeiros Guaraní que viveram no mundo, cobra mordia, onça pegava, mas aqui para nós não têm acontecido estas coisas". E não há dúvida de que o progressivo abandono do sobreparto masculino pode ser observado em muitas aldeias, sobretudo Ñandéva. E' decorrência inevitável das novas condições de vida.

As medidas de resguardo a que se submetem os pais do recém-nascido — e que para o homem se estendem, ou estendiam, até a queda do cordão umbilical, ao passo que para a mulher se prolongam talvez por mais de duas semanas (alguns índios me falaram em vinte ou trinta dias) — constituem apenas parcialmente práticas ritualizadas, não devendo, por conseguinte, ser identificadas sem mais nem menos como "ritual de nascimento". Trata-se principalmente de permanência na habitação, ligada à proibição de atividades e a restrições alimentares, estas últimas, ao que pude saber, mais rigorosas entre os Mbüá, que em geral dispensam maior atenção aos problemas da dieta.

Não trabalharás. Eis o primeiro mandamento, mormente para o homem, que deve evitar acima de tudo o manejo de ferramentas e quaisquer utensílios de ferro; não trabalha com machado, nem com foice. A mulher, por sua vez, deixa de realizar trabalhos pesados: não lava roupa, não soca no pilão, nem trabalha na roça. Não andarás pelo mato — é o segundo mandamento; isto, para evitar o perigo do *odjépotá*, pelo menos entre os Ñandéva. Depois, é longa a lista dos alimentos proibidos a pai e mãe. Entre os Ñandéva do Araribá deram-me a seguinte dieta: "Não podem comer: gordura, tatu, paca, quati, carne de porco, jacu, nenhuma fruta, milho, mandioca cozida; não podem usar sal, nem café; podem comer: carne de boi, frango, mandioca assada; bebidas: só 'chá de açúcar', mel fervido." Certos informantes fizeram enumerações diferentes, considerando perigosas ou "pesadas" certas comidas que outros indicavam como inofensivas. Todos, porém, insistiam no perigo de determinadas carnes de caça, especialmente de tatu. — Outro mandamento se refere à vigília: pai e mãe devem dormir o menos possível. Para os Mbüá há, ademais, a necessidade de abstinência sexual durante a *couvade*, provàvelmente também para Ñandéva e Kayová; é verdade que Marçal de Souza me disse não conhecer precauções especiais a êste respeito.

Em seu conjunto, as medidas de precaução se revelam indispensáveis ao bem-estar da criança, inclusive a dieta de pai e mãe. Não é o pai que adoece no caso de não respeitar as restrições alimentares, mas o recém-nascido; e a dieta da mãe atinge a ela e à criança, que lhe mama o leite. A proibição de mexer em aço visa igualmente ao benefício da criança. Disseram-me os Ñandéva do Araribá: "O pai não pode mexer em aço, porque senão o umbigo da criança não fica duro; o umbigo arruína, porque o aço é muito forte". E enquanto não sarar o umbigo, a mãe deve, por sua vez, evitar o trabalho com tesoura, agulha e quaisquer utensílios de ferro. (Entre os Mbüá, permite-se à mulher que costure durante o período de resguardo.)

A ameaça que paira sôbre os pais é a do *odjépotá;* é por isso que devem ficar em casa e não dormir muito. Quem "dá o *odjépotá*" são o Arco da Velha e "outros bichos", como sapos, cobras e assim por diante, animais em que os psicanalistas tenderiam, por certo, a enxergar algum simbolismo sexual. O *odjépotá* é a triste sorte que espera a todo homem que, desrespeitando a prescrição de ficar em casa quando a espôsa deu à luz, não resista à tentação de sair para a caça. O primeiro animal que encontra afigura-se-lhe como gente, atrai-o e torna-o *odjépotá;* no dizer de um informante Ñandéva do Bananal, "o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho tôda a vida".

Sôbre o perigo do *odjépotá* do pai há, entre os Ñandéva, o mito de um homem que, desrespeitando as observâncias, vai para o mato, onde encontra um *tadjatsú* (queixada) em forma de mulher bonita, ao qual acompanha e que o leva para o meio dos queixadas. Êle fica vivendo no meio dos queixadas, tomando-os todos por gente. E' história análoga à do *odjépotá* da anta, que se refere ao resguardo da jovem menstruada.

A mudança das condições de vida, ao lado da vontade de evitar críticas e zombarias da parte de indivíduos estranhos, acarreta a decadência do sobreparto masculino. Como nem sempre é possível interromper os trabalhos da roça até a queda do cordão umbilical, isto é, por uma semana ou mais, ficam em casa apenas dois ou três dias, e também já não levam tão a sério o perigo do *odjépotá*. O receio parece, no entanto, continuar bem vivo com relação à menina menstruada. Quanto ao resguardo materno, parece antes estar sujeito a incremento, possivelmente em conseqüência de aculturação. Entre os Ñandéva do Araribá disseram-me estar a mãe que, em lugar de ficar em casa, saía para o mato, sujeita aos mesmos perigos de encantamento que pairam sôbre a jovem na eclosão pubertária. Um bicho-homem a atrairia e não a deixaria por muitos anos; ela ficaria "peluda como bicho", *odjépotá* (vítima de encantamento sexual), e perigosa para os outros sêres humanos. Parece tratar-se de processo de transferência de crenças para situação análoga em virtude de prévia mudança de comportamento.

* * *

Poucos são os aspectos de sua cultura sôbre os quais o Kayová mantenha segrêdo tão rigoroso como no tocante às práticas que integram a iniciação dos meninos. Afirma-se que não permitiram até hoje a nenhum estranho que assistisse a essas cerimônias, cujo ponto culminante é a perfuração do lábio inferior. Os Ñandéva não conhecem, na atualidade, a prática, enquanto os Mbüá não a tomaram como centro de elaboração cerimonial.

Bem mais fácil é obter informações sôbre as observâncias que assinalam a maturação biológica do elemento feminino. Ao passo que a iniciação dos meninos constitui acontecimento de profunda significação religiosa, a das jovens se reduz, em sua essência, a certo número de prescrições de "resguardo", de profilaxia, para evitar que a jovem menstruada se exponha aos perigos sobrenaturais decorrentes de tão melindroso estado. Quando existe, a iniciação dos meninos, cerimônia coletiva que representa a subida de nova camada-de-idade à categoria dos púberes, desperta o interêsse de tôda a comunidade. Já a da menina é acontecimento individual, e por isso mesmo de alcance social bem mais restrito, motivo pelo qual se considera dispensável o aparato cerimonial. De mais a [illegible] pode-se dizer que a cultura Guaraní é de orientação marcadamente masculina. A religião está, não exclusiva, mas preponderantemente nas mãos dos homens, e é por ela que se exprimem de modo mais manifesto e sensível os aspectos dominantes do *ethos* cultural. Compreensível, pois, merecerem maior participação ou interêsse social os fatos ligados ao mundo masculino, entre êles a iniciação dos meninos — apesar de, como vimos atrás, não haver (dos pontos de vista social e cultural) divisão rigorosa entre camadas-de-idade.

Por que é preciso cercar de cuidados especiais a jovem em seu primeiro período menstrual? Ela se encontra no limiar de nova fase biológica e, da mesma forma como por ocasião do nascimento, o pai (e a mãe) se tem de abster substitutivamente de certos alimentos e atividades para que o recém-nascido seja capaz de sobreviver, agora a menina, através do resguardo, se defende dos males que a nova condição poderia trazer-lhe. Não se deve interpretar o resguardo pubertário apenas no sentido de "rito" para o "reconhecimento" social da maturidade biológica e conseqüente possibilidade de casamento.

Não há dúvida de que o primeiro catamênio é tido como o acontecimento responsável pela manifestação de crise mais delicada na vida da mulher Guaraní. Nas três subdivisões da tribo considera-se a eclosão pubertária cercada de gravíssimos perigos.

Tanto para o estado da jovem menstruada como para o período de resguardo a que se sujeita, os Guaraní usam a designação *ñemondýiá*. Além dêste têrmo, emprega-se também a denominação *odjekóakú*, genérica, aliás, para os principais estados de crise do indivíduo que exigem resguardo.

Quando se manifestam as primeiras regras, corta-se o cabelo da adolescente em forma circular, ou rapa-se-lhe a cabeça, que ela mantém coberta com um pano, a fim de evitar ataques de maus espíritos e especialmente o *odjépotá*[1]. Durante os dias do mênstruo, a jovem Ñandéva lava a cabeça repetidas vêzes com água de cedro para não ter cefalalgia. Os Kayová administram à adolescente, como chá, uma infusão de raiz de *yvyrá rapóguasú*.

As medidas prescritas assemelham-se grandemente às tomadas na *couvade*, com a diferença de serem ainda hoje bem mais rigorosas, pelo menos nos primeiros dias. Êstes são de reclusão absoluta num cubículo da cabana, que o pai se encarrega de fechar de tal modo que mal entra a luz do dia. A jovem fica aí isolada, sem poder sair (a não ser para as necessidades fisiológicas) nem receber visitas, deitada numa rêde ou num jirau, mas sem a rigorosa proibição de tocar o chão, que se encontra em outras tribos brasileiras. Em todo caso, porém, os Mbüá têm a precaução de construir para a menina um jirau bem alto para ficar bastante afastada do chão e não ser atingida pelo *yvýdjú*, espírito da terra. Não se conhece a freqüente proibição de levar as mãos ao couro cabeludo da cabeça. A "paciente" durante o resguardo tem apenas contacto com as pessoas da própria família; mesmo estas lhe falam em voz baixa e ela responde de igual maneira.

Diante da rêde ou do jirau, o pai ou irmão acende um foguinho, para aquecer e iluminar, ou então uma velinha de *iraitý* (cêra de abelha do mato), pois no escuro haveria perigo de *odjépotá*. Uma velha Ñandéva me contou que na ocasião em que ela "passou de idade", o resguardo foi tão rigoroso que nem sequer lhe permitiram soprar o fogo que de noite se acendia em seu cubículo; cabia ao irmão arrumá-lo.

Quando sai para satisfazer uma necessidade, a jovem deve ter a cabeça e o corpo envolvidos num pano; não se afasta muito da habitação e, pelo menos entre os Ñandéva, vai acompanhada pela mãe. Entre os Mbüá, sai sòzinha, mas olhando apenas para o chão e caminhando depressa.

O essencial é que a jovem menstruada se alimente apenas de "comida escolhida" e em pequena quantidade, além de insulsa ou preparada com pouco sal. Além do alimento principal, peixinhos ou passarinhos ("carnes leves"), dá-se-lhe batata-doce, beiju (*mbeidjú*), chicha etc.; o pai, o irmão ou algum primo se encarregam de caçar os passarinhos ou pescar os peixinhos para a "paciente".

E' preciso evitar sobretudo carne de caça: veado, anta, paca, queixada, catêto. Tatu, ao que me disseram, é permitido entre os Ñandéva e proibido entre os Mbüá. Até a carne de algumas aves é proibida: baitaca, entre os Mbüá; baitaca, juriti, inhambu e jacu entre os Ñandéva. Êstes enumeram ainda entre as restrições: feijão (que não seja o "de vara"), café, carne de porco e de vaca, bem como gordura. À não-observância se ligam conseqüências negativas para a saúde. Assim, afirmam o Mbüá que porco-do-mato daria lombrigueiro, ao passo que tatu e papagaio dariam "cabeça maluca". Os Ñandéva, por sua vez, insistem no perigo de epilepsia ("ataque", *ẽ-á-á*) para a jovem (e para os futuros filhos dela, segundo Poýdjú, do Araribá) que não se abstenha de caça, e acreditam que baitaca e juriti causariam muita hemorragia na menstruação. Especialmente a carne de veado é responsável pelos "ataques", tanto na opinião dos Ñandéva como na dos Kayová. O uso de carne de inhambu, dizem os Ñandéva, faria a jovem ficar com a vista fraca. A Ñandéva mais velha do Bananal me disse que devia o possuir ainda bons dentes ao fato de haver feito o resguardo sem sal. Também no Araribá me disseram que a menstruada deve evitar o sal, para não perder cedo os dentes. Os Mbüá acreditam que a jovem emagreceria muito, se comesse alimentos salgados.

Na opinião dos Ñandéva e dos Kayová, o maior perigo que paira sôbre a menstruada é o do *odjépotá*. "Quem dá o *odjépotá* à mocinha", disse-me um índio do Araribá, é o *karuguá* ou Arco da Velha, que lhe "aparece como gente para desatendê-la; depois ela vai ficando amarelinha, amarelinha, até morrer". Outro informante, em Dourados, disse-me que a jovem não deve olhar para nenhum rapaz, para não ser vítima de encantamento, nem para a paisagem, pois seria encantada pelos animais, que se tornariam assanhados por causa dela. Entre os Ñandéva de Pôrto Lindo ouvi a explicação de que a própria reclusão se faz para prevenir o *odjépotá* da parte de animais, sobretudo de onça, veado e anta.

Os Mbüá não permitem à jovem caminhar pelo mato, para não ser vítima de cobras nem do *yvynádjá* ("espírito das árvores"), não a deixam atravessar o rio, para não ser agarrada pelo *ýdjá* ("espírito das águas"), nem tocar em alguma pedra, por causa do *itádjá* ("espírito da pedra"). Tenho a impressão de que o animismo expresso nessas crenças é peculiaridade dos Mbüá, pois não o encontrei em nenhum dos outros subgrupos da tribo. Parece, aproximar-se, porém, de crenças registadas entre os Tenetehára do Brasil setentrional [2].

Nas semanas intermediárias entre as primeiras e as segundas regras, a menina fica em casa ou em suas imediações, mas sem o rigor das observâncias que vigora nos dias da crise. Antigamente, dizem os Ñandéva, "deixava-se prêsa a menina" o mês todo, até o fim da segunda menstruação, mas agora não é mais assim, "por causa dos nacionais". Afirmam que, em conseqüência desta relaxação, as jovens Guaraní de hoje deixaram de ter a conduta "respeitosa" das antigas. (Há, portanto, alguma idéia de "educação" moral ligada ao resguardo.) Mas pelo menos a maioria tem ainda o cuidado de repetir o resguardo nas segundas regras, embora com menos rigor nas restrições. Depois disso, porém, considera-se mais ou menos superada a fase aguda de crise. Todavia, entre os Kayová prolonga-se durante meses o período de relativo isolamento, em que a jovem mantém a cabeça coberta, evitando contacto com pessoas estranhas à família e assim por diante.

O tempo do resguardo representa para a adolescente um período de aprendizagem de habilidades manuais, uma espécie de escola de economia doméstica. Se bem que uns digam que se lhes dão afazeres apenas "para distrair-se", outros insistem em que ela "não fica à-toa, não" e em que tem de ocupar-se: "é para aprender". E, mal decorridos os dias do catamênio, há muito que aprender: preparar comida, descaroçar algodão, fiar, trançar rêdes, costurar, talhar roupa, fazer *akanguá* (diadema), *djeatsoá*, *mbaraká*. Mas naturalmente "não pode trabalhar no pesado". Pelo menos entre os Mbüá o ensino é ministrado pela avó, paterna ou materna.

Abstração feita do aspecto educativo, específico do resguardo da menstruação, êste é essencialmente análogo ao que se exige dos pais do recém-nascido: medidas impostas em reação a um estado de extraordinária diátese sobrenatural e física. A similitude se evidencia também pela comparação dos mitos, relativos às duas situações, narrados pelos Ñandéva.

⁂

Hoje em dia os homens Ñandéva não usam *tembetá* (adôrno labial), nem perfuram o lábio inferior dos meninos. Mas é provável que outrora tenham conhecido a prática; do contrário não se compreenderia o representarem, em sua mitologia, a *Tupã* com luminoso *tembetá*. Na atualidade, porém, dão pouca atenção ao fenômeno da adolescência masculina. Sòmente na aldeia de Jacareí tive notícia de que o menino, quando muda de voz, é sujeito a resguardo, a fim de não ser vítima de *odjépotá* e de nêle não se encarnarem certos espíritos, especialmente de animais, como anta, onça etc. Nos meninos se encarnariam espíritos de animais fêmeas, assim como nas meninas de animais machos. O resguardo dos meninos se reduz pràticamente a não se comer carne de animal considerado de espírito perigoso. E' a idade em que aprendem a confecção de *adjó* (cestas-de-carregar) e peneiras, os trabalhos da roça, a construção de mundéus e outras coisas mais.

Os Mbüá praticam a perfuração do lábio, mas a ela já não parecem ligar excepcional importância, pelo menos de modo geral. No grupo atualmente estabelecido na aldeia do Rio Branco, um médico-feiticeiro, há alguns decênios, decidiu, sem mais nem menos, abolir a prática; teria explicado a sua atitude dizendo que "hoje não se pode mais viver como antigamente".

O orifício é mínimo, quase invisível, e nêle se usa (mas nem sempre), como adérêço, um palito fino de taquara. A perfuração não é necessàriamente feita pelo *ñanderú*. Pode realizá-la qualquer homem da aldeia, usando uma lasca da nervura de fôlha de pindó. No entanto, prefere-se submeter à intervenção simultâneamente todos os meninos em idade pré-pubertária (por volta dos dez anos) existentes no grupo. Qualquer pessoa, inclusive do sexo feminino, pode assistir ao ato. Não se consideram os pacientes em estado de *odjékóakú* e trata-se apenas a ferida com azeite de coró (*ytxótxim*).

Condição essencial é que o menino tenha passado prèviamente por um período de aprendizagem, sob a orientação do pai ou de alguma pessoa encarregada, em que se lhe tenham ensinado as técnicas de trançar e outras habilidades — para que não venha a tornar-se preguiçoso, segundo a explicação de Pablo Vera, de Yroýsã. No Rio Branco, o índio Karaí ou Marcelino Rosa me explicou que os iniciandos recebem uma série de recomendações ou conselhos (a que chamava "educação"). São mais ou menos os seguintes: "trabalhar bastante, plantar bem, não fazer mal a ninguém, não ofender a família dos outros, não maltratar a ninguém, comportar-se bem nas viagens (isto é, não beber muita pinga), fazer os trabalhos da roça bem feitos, não maltratar a mulher quando casar" [3]. E' interessante esta enumeração especialmente por trair a consciência de uns tantos problemas que afligem a comunidade em sua atual fase de transição cultural.

Sòmente os Kayová dão ênfase ritual à perfuração do lábio dos meninos, com cerimônias de cunho religioso e não apenas medidas de natureza mágica. Para o Kayová a festa é a ocorrência que mais se destaca em seu ciclo de vida. Não obstante, nos núcleos do sul de Mato Grosso a festa (aí denominada *kunumí-pepý*, ou *kunumí-piéta*, forma híbrida) está condenada ao desaparecimento, conseqüência inevitável das novas condições de vida dominantes nesses grupos. Os dados de que disponho obtive-os principalmente na aldeia de Amambai.

Quem determina a realização da festa é o *ñanderú* (*paí*) ou médico-feiticeiro. Deixando de realizar-se por período muito longo, a comunidade será vítima de desgraças. O intervalo comum entre uma festa e outra, variando de acôrdo com o número de meninos em idade de furar o lábio (entre 8 e 12 anos de idade, mais ou menos) é de uns quatro anos, em média. Nessa ocasião se congregam os Kayová de duas ou três aldeias vizinhas.

Em geral o *kunumí-pepý* coincide no respectivo ano com a festa do milho, *avatí-mongaraí* (colheita cerimonial do primeiro milho), que se realiza quando o milho está amadurecendo, isto é, de janeiro em diante. Para a perfuração do lábio deve haver uns dez meninos na idade indicada; nos que passam dos doze anos já não se submetem à cerimônia. Há, por isso, adultos que não têm o furo labial. Já com um ano de antecedência passam os candidatos a evitar comidas pesadas, especialmente certas caças, alimentando-se de preferência de chicha. O pai ou a mãe do menino, ou ambos, se encarregam de levá-lo à aldeia em que se vai celebrar a festa. Durante o período das cerimônias, que em geral se estende até maio, há rezas tôdas as noites e de dia também. "Porque não têm o que fazer, só aquela reza", segundo a frase do índio Vicente, de Amambai.

Preliminarmente o *ñanderú* escolhe e ensina o *huitxá*, o "chefe dos guris", que a seguir canta com os companheiros por muitas noites as rezas que aprendeu e que se chamam *kunumí porahêi*. Os meninos "se resguardam" por se encontrarem em estado de (*odjékóakú*) durante êsse período que precede à furação e que pode prolongar-se por muitos meses ("se o *ñanderú* mandar"); e após a cerimônia, o resguardo continua até sarar a ferida, "até o *ñanderú* os largar, é o *ñanderú* que deve saber". O menino que não se resguarde com bastante cuidado "cria-se mal", isto é, "fica com enfermidades". O resguardo, que não inclui jejum, consiste antes de mais nada em abstenção de carne. Depois de furar o lábio, o menino se alimenta de banana madura, evitando principalmente farinha de mandioca, "senão entra no furo e arruína"[4]. Naturalmente os meninos também não podem trabalhar.

Os meninos têm a sua cozinheira, solteira ou viúva. Mulher casada não pode incumbir-se da tarefa, pois a cozinheira deve manter abstinência sexual; se dormir com homem, a comida fará mal aos meninos. A mulher não poderá, como nenhuma outra, assistir à cerimônia da furação do lábio.

Trata-se de iniciação rigorosamente secreta, de que não participa quem não tenha por sua vez o lábio furado. E' inaudito que mulheres e crianças ou indivíduos estranhos tenham visto as cerimônias. E' pouco provável, infelizmente, que algum antropólogo por sua vez chegue um dia a obter a permissão de observá-las. Nem sequer cachorros, cavalos ou outros animais domésticos podem permanecer na proximidade, devendo ser amarrados cuidadosamente.

O *kunumí-pepý* não é apenas festa religiosa dos iniciandos, mas de tôda a população masculina das aldeias reunidas. Os homens cantam uma série de rezas diversas, correspondentes a diferentes aspectos ou fases do cerimonial. O meu informante Vicente, de Amambai, enumerou cinco rezas.

A primeira se refere ao *ñemonguý*, a tinta preta de *yváporoý tý* (em português o mesmo nome), com que se assinala o ponto do furo labial. O ponto é assinalado por um *yvyráidjá*, isto é, oficiante auxiliar do *ñanderú* ou *paí*.

A segunda reza é referente ao *yvyrárakuá*, instrumento de madeira para fazer o furo. O *yvyráidjá* que tem o ofício de furador — o *ñanderú* só dá ordens — fica sentado num *apyká*, banquinho cerimonial; diante dêle há outro *apyká*, em que se coloca primeiro o "chefe dos guris" ou *huitxá*, depois sucessivamente os outros (chamados os *ivóidjá*), que aguardam a sua vez, sentados em alinhamento sôbre uma série de *apyká*, à direita e à esquerda. O furador fica sempre no mesmo *apyká*; os candidatos, prèviamente embriagados com chicha, são levados para a frente dêle. Outro *yvyráidjá*, que fica em pé ao lado do furador, coloca um *tembetá-mirim* no orifício recém-aberto.

E' ao *tembetá*[3] que se refere a terceira reza; a quarta é relativa ao *apyká*, a quinta, enfim, ao ato de se tirar o menino do cubículo em que se encontra, para levá-lo ao centro do pátio da aldeia, onde se realiza a cerimônia. Nenhuma dessas rezas se ensina aos candidatos, que têm suas canções próprias.

Cumpre acentuar especialmente um ponto em que o estado de crise dos iniciandos lembra a *couvade*. Assim como o pai — e, com êle, a mãe — estão sujeitos a uma série de restrições não só em seu próprio benefício, mas sobretudo no do recém-nascido, o *ñanderú* que dirige o *kunumí-pepý*, bem como os *yvyráidjá* que o auxiliam, são obrigados ao resguardo até os meninos sararem. Não comem carne, não entram em contacto com fogo, não pegam em facas, machetes e outros objetos de ferro, devendo, ainda, guardar rigorosa abstenção sexual. Tudo isso até os meninos sararem, porque "senão arruína o furo". O resguardo sexual de que aqui se fala pode bem ser qualificado como temporada de Tobias.

O Capitão Alberto, da aldeia Kayová de Amambai, disse-me ser o *tembekuá* necessário "para arranjar mulher", isto é, para o casamento; quem casa sem furar o lábio está em maior perigo de se tornar vítima das onças, de cobras e mesmo de feitiço: é mais "cheiroso" para as onças. Mas hoje em dia já nem todos têm o lábio furado. Em todo caso, a perfuração é essencial para a formação da personalidade-de-culto masculina entre os Kayová. Ao homem que não tenha o orifício labial não se permite participar dos cantos e das danças da festa anual do "batismo do milho", *avatí mongaraí*. Segundo informação de Marçal de Souza, tal restrição não atinge as mulheres. Quanto aos meninos não-iniciados, porém, apenas se lhes permite assistir às cerimônias.

NOTAS

1. Disseram-me os Mbüá caber entre êles ao pai a tarefa de cortar a cabeleira da jovem, logo no primeiro dia do incômodo. Com o cabelo, a menina faz — para o pai, irmão ou outra pessoa

da família — uma atadura que constitui um dos elementos típicos da cultura material Guarani, pois é aderêço comum aos três subgrupos da tribo. Passam-na principalmente os homens, com umas quarenta ou mais voltas, em tôrno de cada pulso, formando uma faixa de uns 10 cm de largura. E' um cordel torcido de dois feixes, de 10 a 20 fios de cabelo cada um. Os Kayová denominam o aderêço *pó-apỹ-kuahá*, os Mbüá simplesmente *pó-kuaá*. Os Ñandéva, que em sua quase totalidade já o abandonaram, afirmam ter-se originado como proteção contra a corda do arco, o que parece duvidoso, pois não se justificaria o uso em ambos os braços. Os Kayová consideram o *pó-apỹ-kuahá* como adôrno de festa, comparável, no dizer de Pai Tomás, à fatiota nova do civilizado. Os Mbüá, que põem a atadura tanto nos pulsos como nas pernas, os homens acima, as mulheres abaixo das panturrilhas, *tetỹmãguá* ou *tetỹmãkuaá*, interpretam o uso como instituição divina para os "Guarani" se distinguirem de outros índios. Mas indicam também a finalidade mágica de evitar o cansaço da musculatura dos braços e das pernas, sendo, por isso, o *tetỹmãguá* tido como indispensável nas longas caminhadas. No Xapecó me disseram que especialmente as mulheres tendem a abandonar a atadura das pernas, "porque os portuguêses caçoam delas"; muitos homens usam-na escondida sob as calças. Os Kayová dizem não conhecer a atadura de cabelo para as pernas, usando, porém, outra, *y-asó*, feita de casca dum bichinho dágua, de igual nome; é colocada já em meninos de pouca idade, atribuindo-se-lhe a virtude de prevenir mordeduras de cobra.

2. Wagley e Galvão, 1949, *passim*.

3. Schaden, 1948c, pág. 162.

4. A título de curiosidade, registo haver no interior de São Paulo a crença de que, depois de furarem os lóbulos das orelhas para a colocação de brincos, devem as meninas abster-se de certos alimentos, especialmente farinha de mandioca e ovos (Comunicação pessoal de Ruth Corrêa Leite Cardoso).

5. O *tembetá*, medindo em geral de 8 a 15 cm de comprimento, e em casos excepcionais até o dôbro, é feito de resina de *tembetá-ỹ* (também chamado *mbavỹ*; em português: pau-vidro), parecida com âmbar amarelo. A resina existe em quantidade suficiente só depois do inverno, em setembro e outubro, isto é, no tempo da "fôlha nova". Para fazer o *tembetá*, dão-se talhos em forma de losango na casca do pau-vidro, prendendo por baixo dela um tubo fino de *takuarỹ* (taquara apropriada por ter os gomos bem compridos), no qual a resina escorre por uns dois dias. Daí a um ou dois dias, endurecida a resina, racha-se a taquara, alisa-se o *tembetá* com lixa-do-mato (*ambá-ỹ*, árvore de fôlha áspera), afina-se a ponta inferior com faca, lasca de pedra ou caco de vidro, e coloca-se na parte superior um botão da mesma resina.

CAPÍTULO VII

A CHEFIA DA COMUNIDADE

Em parte alguma, a sociedade Guaraní contemporânea chegou a constituir organização de tipo estatal; tem desenvolvimento rudimentar, na cultura da tribo, a idéia de autoridade civil e política. Segundo os padrões tradicionais, a chefia política do grupo coincide com a liderança carismática do sacerdote ou médico-feiticeiro. Esta pode ou não coincidir com a autoridade do chefe de família-grande. Os chefes de família-grande, reunidos em conselho, formam uma espécie de senado informal, de função consultiva e deliberativa, sem que lhe inira, entre os atuais Guaraní do Brasil, grande autoridade com base em alguma instituição. Nos grupos mais sujeitos à influência do mundo civilizado o poder político se concentra, pelo menos formalmente, nas mãos do capitão de aldeia, nomeado pelo Serviço de Proteção aos Índios. Em virtude do pouco relêvo dado ao exercício do poder, enquanto fator essencialmente político, não há em geral razões para conflitos de competência.

Parece-me ser o nome *ñanderú* [1], dado ao "rezador" ou chefe religioso, simples transferência da designação do chefe da família-grande ("nosso pai"), embora eu tenha ouvido, da parte de um Ñandéva, a explicação de que deriva do fato de o rezador em sonhos se comunicar com *Koarahý*, divindade solar, também chamada *Ñanderú* pelos Ñandéva e Mbüá. Êstes últimos também chamam o guia espiritual de *ñanderúvitxá* ("o nosso chefe"), têrmo com que se designa igualmente o capitão. Nos três subgrupos, o *ñanderú* é secundado nas cerimônias religiosas por auxiliares que têm o título de *yvyráídjá*.

Embora o chefe religioso em geral exerça também as funções de médico-feiticeiro, encontram-se rezadores que não são curadores e vice-versa. Os que numa comunidade criam fama como grandes curadores são muitas vêzes indivíduos oriundos de outra aldeia. Santo de casa não faz milagre. Entre os Kayová de Dourados havia em 1950 um médico-feiticeiro Ñandéva, de nome Pascoal, que viera do

Paraguai; era muito procurado em casos de doença, mas não tinha importância alguma na vida religiosa dos Kayová, cujas rezas e danças dizia ignorar. Pascoal era alvo de espontâneas e sinceras manifestações de aprêço, que se repetiam amiúde. Levavam-se-lhe presentes, especialmente gêneros alimentícios, e executavam-se, em sua homenagem, danças religiosas, acompanhadas de cantos. — O mais famoso médico-feiticeiro que encontrei, e que ao mesmo tempo dirigia a vida religiosa de sua aldeia, era o Kayová José Bourbon Catalan Avelar, morador de Amambai, mas que se dizia ter vindo também de outra comunidade.

"Outrora — diz Nimuendajú — os Guaraní não conheciam chefe que não fôsse o seu médico-feiticeiro [2]." E, quando as necessidades religiosas o exigem, o *ñanderú* não hesita em tomar providências incisivas também na vida civil, determinando a mudança da aldeia, ordenando migrações e outras medidas. Mas é possível também que os Guaraní reconhecessem outrora um poder civil além da autoridade do *ñanderú*: a mencionada assembléia dos chefes de família, hoje com as características de senado informal. Sua importância talvez tenha diminuído por influência da instituição do capitanato. Para os atuais Mbüá do Paraguai oriental, a autoridade civil suprema do senado é atestada pelo Pe. Müller, segundo o qual até lhe cabe a proclamação do cacique (capitão), de poder mais nominal que real, escolhido de preferência em atenção a suas qualidades físicas, coragem, generosidade, talento de comando e de orador, e mantido no cargo enquanto não aborreça a comunidade [3].

Havia, sem dúvida, um princípio de chefia hereditária. Montoya escreve: "Para a posição de chefe é de ordinário designado aquêle que pertence à família de algum chefe falecido" [4]. Nimuendajú se refere ao capitão "legítimo", que herdou o cargo; a tábua da família Honório, organizada por êsse autor, revela claramente a sucessão hereditária da dignidade de capitão em concomitância com a chefia da família-grande [5]. São, entretanto, casos em que o chefe civil é ao mesmo tempo chefe religioso e em que o prestígio de médico-feiticeiro é a base para a autoridade do capitão, reconhecida e confirmada — ou não — pelo Govêrno do país.

Entre os Kayová de Benjamim Constant, o Capitão Alberto, chefe apenas civil, conseguiu manter-se no cargo enquanto contava com os votos dos companheiros. Dizia ter sido eleito porque os companheiros nêle "acreditavam" (tinham confiança) por êle cuidar da ordem e da disciplina e, especialmente, por castigar com exemplar severidade os maus feiticeiros que êle e seus companheiros de aldeia acreditavam haver no grupo. — Entre os Ñandéva de Jacareí assisti a uma sessão informal do senado, da qual não participava o capitão (talvez acidentalmente) e que se convocara para discutir comigo problemas de relações econômicas da comunidade com moradores brancos da vizinhança.

Para ser considerado competente, ou seja, para conseguir o prestígio de seus súditos, deve o capitão ser enérgico, ter poder persuasivo sôbre os companheiros, não ser dado à embriaguez, falar o idioma nacional e ser hábil e astuto no trato com autoridades brasileiras. Entre os Ñandéva do Itariri ouvi queixas contra o velho Silvino Rufino, a cuja incapacidade se atribuía a "falta de união" na aldeia; dizia-se não possuir energia nem poder persuasivo suficientes para reunir os homens que deviam consertar o caminho da aldeia. Acusavam-no de excessivamente alcoólatra, o que contribuiria para o mau nome da comunidade. "*Mburuvitxá naiporãi*, o chefe não presta, porque bebe muito e a mulher também."

Não há, na estrutura social, obstáculo formal que se oponha ao acesso de quem quer que seja à categoria de rezador ou médico-feiticeiro. O *status* decorre da experiência religiosa do próprio indivíduo e não há limitação de número de médicos-feiticeiros. A rigor, cada chefe de família-grande, ou mesmo de família elementar, pode, contanto que tenha vocação para tal, tornar-se o médico-feiticeiro de sua parentela. Nada impede que uma família se divida em duas, cada uma com seu *ñanderú*, o que, aliás, vem mostrar a estreita relação entre a chefia do grupo familial e a autoridade carismática. Não há quase perigo de rivalidades entre médicos-feiticeiros de uma aldeia; a autoridade de cada um ultrapassa o âmbito do grupo familial sòmente na medida em que o seu prestígio lho garanta. O seu poder não repousa em patente conferida por nenhum funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, mas em seus conhecimentos religiosos, em sua faculdade de prever o futuro e no exercício de práticas que afastem os males do presente e previnam os do futuro. E' por isso que Pedro Pires me dizia: "*Mbaekuaá* é o rezador, porque êle sabe tudo".

Bem diferente é a situação do capitão de aldeia. A instituição não se originou no seio da cultura Guaraní; foi-lhe imposta de fora. No entanto, cabem-lhe hoje importantes funções na vida do grupo. O capitão representa oficialmente os interêsses da aldeia perante os moradores brasileiros e é ao mesmo tempo chefe de polícia no interior do grupo. E' sua tarefa restabelecer a ordem e castigar os culposos, sempre que a desorganização social e o abuso do álcool façam surgir brigas e rixas no seio da comunidade.

Em geral o capitão ocupa o cargo enquanto não seja demitido pelo funcionário encarregado da administração do pôsto. Ao passo que êle precisa de apoiar-se nos podêres do funcionário, o *ñanderú* ou *pai* pode exercer a sua autoridade até *contra* o encarregado do pôsto. Apesar da coexistência pacífica dos dois podêres, o temporal e o espiritual, êsse estado de coisas tende, assim, a gerar um estado de permanente tensão social, que se manifesta através das relações entre o grupo e o funcionário do Serviço de Proteção aos Índios. Para o *ñanderú* convergem as manifestações de crítica e descontentamento relativas ao encarregado, que, por sua vez, encara o *ñanderú* como principal obstáculo ao bom desempenho de sua missão. De outro lado, o capitão é a mão direita do encarregado e representa, por assim dizer, o ponto de vista "oficial". Na medida em que lhe cabe representar e defender os interêsses materiais do grupo, sempre ameaçados pelo homem branco, e servir de ponte de ligação entre os índios e o encarregado, o grupo já não pode dispensar a sua cooperação. Surge daí aquêle estado de tensão que revela nìtidamente não estar ainda integrada na cultura Guaraní a instituição do capitão ou chefe civil. Na realidade, há duas noções de chefia em luta virtual: a religiosa, de fundo essencialmente carismático, autoridade que pode estender-se à aldeia tôda, se para tanto fôr suficiente o prestígio do indivíduo, mas também limitar-se ao grupo familial (havendo sempre a possibilidade de se entenderem, como vimos, em reuniões consultivas de discussão informal, os diferentes chefes de família, quando estejam em jôgo interêsses gerais do grupo local), e a civil, nas mãos do capitão, chefete mais ou menos despótico de tôda a aldeia, influindo em tudo, menos no que é realmente essencial para o Guaraní, isto é, na orientação religiosa da comunidade. Embora em conflito latente, as duas chefias podem, por isso, na realidade coexistir pacìficamente. O capitão não se considera competente em assuntos de natureza religiosa e o *ñanderú*, por seu turno, apesar de sua autoridade indiscutìvelmente maior, não costuma imiscuir-se em questões de política interna ou externa do grupo, contanto que não atinjam, de modo mais ou menos direto, os interêsses vitais da aldeia. E se nestes casos o *ñanderú* entra em ação, é porque para os problemas de real importância não concebe senão soluções de cunho religioso. Para os grandes males, os grandes remédios. No Panambi, Paí Chiquinho, apesar do prestígio que desfruta, não toma conhecimento das mais movimentadas discussões e brigas que se desenrolem na aldeia ou quiçá na presença dêle, mas quando soube que, em obediência a determinação do Ministério da Agricultura, a direção da Colônia Federal de Dourados decidira lotear as terras do Panambi, para distribuí-las a famílias de imigrantes, sem atender às necessidades e aos direitos dos Kayová, resolveu agir — sempre, porém, dentro do âmbito de sua competência. Tomado de ira sagrada, promoveu danças religiosas com o intuito de apressar o fim desta terra, em que, pela incompreensão e má vontade do homem branco, as condições de vida se tornavam insuportáveis.

Em geral, o próprio capitão, não menos imbuído de mentalidade Guaraní do que os seus súditos, tem dificuldade em dar ao cargo que ocupa sentido correspondente à intenção com que foi criado. Na Palmeirinha encontrei um capitão que não se incomodava com as brigas que havia entre a gente de seu grupo, nem tampouco tomava medidas contra as explorações da parte de indivíduos civilizados; certa noite de inverno, porém, achou necessário suspender uma festa de danças, "porque fazia muito frio e o pessoal se estava cansando à-toa". — Bento, capitão do Bananal, disse-me considerar uma de suas obrigações de chefe a de "animar o pessoal", quando na aldeia se realiza um baile. Não é de admirar, pois, que muitos Guaraní não tenham idéia clara das funções que nós ocidentais atribuiríamos ao cargo de capitão. Deixam de procurá-lo quando lhe caberia tomar medidas enérgicas para restabelecer a ordem ou garantir a segurança do grupo, e de outro lado recorrem a êle em coisas de somenos importância. Encontrei Guaraní que não se deixavam fotografar antes de obterem a permissão formal do *mburuvitxá* (ou *ñanderúvitxá*, como também dizem os Mbüá).

A chefia política é, como vimos, de base estritamente local, jurisdição que abrange todos os indivíduos da aldeia, ao passo que a religiosa é ao mesmo tempo familial, de vez que os asseclas do *ñanderú* são formados de uma, duas ou mais famílias constituindo um grupo de vizinhança e não necessàriamente a aldeia tôda.

Entre os Mbüá do Rio Branco, que não possuem pôsto indígena, mas que gostam de fazer viagens às cidades mais ou menos próximas, tendo, portanto, freqüentes contactos com a civilização, cada chefe de família (ou de "trinca", como dizem) pode, segundo as circunstâncias, assumir as responsabilidades de *mburuvitxá*. O chefe de família em viagem é ao mesmo tempo o "capitão" do grupo que o acompanha. E o indivíduo que queira viajar pede licença ao seu chefe de família. Além disso, nota-se nessa aldeia uma espécie de divisão de trabalho no tocante às funções de capitão. Para efeito externo, havendo necessidade de contacto com representantes do Govêrno, para defesa dos direitos ou interêsses da coletividade, o capitão é Francisco, que fala bastante bem o português. Alcides, que há anos parece ter sido nomeado para o cargo, exerce a jurisdição de preferência no interior do grupo; é êle, por exemplo, quem realiza os casamentos na aldeia. Marcelino, irmão mais velho de Alcides, e por certo o principal rezador e diretor de festas religiosas, é tido como o verdadeiro chefe do Rio Branco; em sua casa é que se hospedam os visitantes.

Tal situação revela que os Mbüá não ligam necessàriamente a determinada pessoa o exercício das diferentes funções do govêrno civil, mas, de acôrdo com a mentalidade tribal, distribuem-nas pelos vários chefes de família, segundo as necessidades do momento e a competência de cada um. Tendem a coincidir aí a chefia religiosa e a política com a direção do grupo familial. E' prova de que, como já dissemos, o cargo de capitão não se integrou ainda como instituição na cultura da tribo. A instituição, para manter-se, precisa do apoio direto e constante do funcionário do Serviço de Proteção aos Índios. Onde, como no Rio Branco, não haja pôsto oficial, não pode haver capitão pròpriamente dito.

Mas também nos postos se observa que o capitão não se considera autoridade suprema. Muitas vêzes se aconselha com o *ñanderú* para melhor definir as suas atitudes e saber as medidas que deva tomar. De qualiquer forma, falta à sua autoridade a base carismática, que para o Guaraní é essencial. Quando visitei os Mbüá do Xapecó, êstes tinham como capitão um môço de seus vinte e poucos anos de idade. Mas a sua autoridade parecia ser apenas nominal. "Para ser cacique", disseram-me, "é preciso saber rezar" e ser *ñanderú* ou pelo menos *yvyráidjá* (auxiliar de culto). O jovem capitão e seus companheiros obedeciam ao *ñanderú* Dionísio, ancião que tinha o plano de migrar com o seu grupo para o litoral, a fim de apressar a partida para a Terra sem Males. O capitão do Araribá é Manequinho ou Poýdjú, nomeado há vários decênios; mas o chefe religioso, *ñanderú* Sebastião (agora falecido), embora fôsse quase um estranho, pois viera do pôsto de Dourados, era quem de fato cuidava dos interêsses de seus companheiros.

Em algumas aldeias há rivalidades e mesmo intrigas para a ocupação do cargo de capitão, isto, quando não se pode adotar a solução dos Mbüá do Rio Branco, que admitem vários capitães lado a lado. As vantagens econômicas do cargo parecem ser o motivo principal da competição. O chefe civil da aldeia tem maior facilidade em obter presentes do encarregado do pôsto e de pessoas estranhas e às vêzes explora os companheiros de aldeia, obrigandoos a trabalhar em sua roça, a título de castigo, quando se tenham embriagado ou feito alguma desordem. Na maioria, os chefes religiosos não têm senso econômico muito desenvolvido; conheço apenas um Kayová que teve habilidade e interêsse bastantes para tirar vantagens materiais de sua posição de chefe carismático, o Paí José Bourbon Catalan, de Amambai. Mas também êle explorava menos o seu pôsto de *paí* do que a profissão de curador, que exercia com excepcional eficiência, a julgar pela fama que atraía índios, mestiços e mesmo fazendeiros brancos de lugares distantes. Disse-me cobrar até sessenta cruzeiros por sessão ou, como nós diríamos, consulta. E' praxe, aliás, entre índios como entre civilizados do sul de Mato Grosso e de outras regiões, levar algum presente ao curador ou médico-feiticeiro em paga de seus serviços. Entre os Guarani êste padrão não está muito difundido.

NOTAS

1. Não parece haver dúvida de que a denominação *paí*, com que os Kayová também designam os chefes religiosos, embora usem igualmente o têrmo *ñanderú*, se liga etimològicamente a *mbair*. Êste foi o apelido dos franceses entre os Tupinambá quinhentistas e, além disso, ocorre na mitologia de muitas tribos Tupi. Como figura mitológica, *Maira* é o companheiro ou "contrário" de *Sumé* nas tradições Tupinambá (Veja-se, por exemplo, Anchieta, 1933, pág. 332.); *Bahira* é o herói civilizador dos Parintintin da Amazônia (Nunes Pereira, 1945). A etimologia do nome tem dado margem a diferentes interpretações. A mais conhecida é a de Teodoro Sampaio: "*Mair*, apelido dos franceses entre os tupis do Brasil. Os guaranis do Paraguai chamavam os espanhóis — *mbaí*. Os dois vocábulos *Mair* e *Mbaí* são formas contratas de *mbae-ira*, que exprime — *o apartado, o solitário, o que vive distante*. De *mbae-ira* procedem: *mbaira, maira, mair, mbaí*. Êste apelido davam os indígenas aos franceses e espanhóis, não só por virem de longe, como porque os equiparavam, pela sua superioridade, aos seus feiticeiros, chamados *pajés* ou *caraíbas*, os quais levavam vida solitária no recesso das matas, nas cavernas das montanhas distantes." — A substituição de *mbaí* pela forma *paí* não deve estranhar, pois é análoga à de *porahêi* por *mborahêi*, que tive ensejo de observar repetidas vêzes no falar dos índios. Note-se, ademais, que uma tribo Tupi do Brasil setentrional, os Tenetehára, empregam às vêzes o nome de seu herói civilizador *Maíra* como sinônimo de "poderoso pajé" (Wagley e Galvão, 1949, pág. 100, nota 3). E os Tupinambá da Ilha do Maranhão, que usavam *paí* para dizer "profeta", recorreram ao têrmo para designar os missionários europeus, como, aliás, também se deu no Paraguai.

(Veja-se Claude d'Abbeville, 1945, pág. 88 *et passim.*) O emprêgo de *pai* como designativo de médico-feiticeiro foi discutido no verbête "Pajé", de minha autoria, inserto na obra de von Buggenhagen, 1951, págs. 129-131.

2. Nimuendajú, 1914, pág. 337.
3. Müller, 1934-1935, pág. 696.
4. Montoya, 1879, pág. 106.
5. Nimuendajú, 1954, entre págs. 52 e 53.

CAPÍTULO VIII

ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA RELIGIÃO E DA CONCEPÇÃO DO MUNDO

1. *Caracterização geral da religião Guarani em face do Cristianismo*

No estudo antropológico da religião, no sentido em que se procura realizá-lo aqui, interessa menos descrever o sistema religioso como tal do que determinar as conexões e influências que ligam a existência humana, individual e coletiva, a uma determinada interpretação do sobrenatural, isto é, de que maneira a religião se revela responsável por certas características de outras esferas culturais e pela formação de traços dominantes da personalidade.

Elemento fundamental de tôda religião é a atitude valorativa em face da vida terrena com referência ao destino de homem. Os sistemas religiosos diferem uns dos outros primordialmente na medida em que as suas doutrinas divergem nessa interpretação da existência humana, interpretação que está em conexão com a natureza que se atribui aos deuses e às diferentes categorias de sêres sobrenaturais, com a maneira de se conceber a origem da vida humana e, em especial, de se encararem as múltiplas relações entre o homem e as divindades nas mais variadas situações da existência do grupo e do indivíduo.

Religião, o domínio do "sagrado", se confunde não raro com magia e com moral. De fato, são numerosos os pontos de contacto entre essas três categorias da realidade sócio-cultural, que, não obstante, no plano teórico se distinguem radicalmente uma das outras, embora se apresentem sempre de algum modo interdependentes. Uma das características essenciais da moral é a valoração das ações humanas, inclusive sentimentos e pensamentos; é a noção do bem e do mal. Por sua vez, o que distingue o rito mágico da cerimônia religiosa é — bem o salientaram Max Weber e outros — a sua natureza de "técnica"; a atitude e vivência religiosas, ao contrário, se colocam muito mais na esfera emocional, onde o indivíduo reconhece a sua dependência em face de podêres, pessoais ou não, que lhe são superiores [1].

Por que há sempre relação estreita entre o domínio religioso e o moral? E' que as ações humanas — boas ou más — são consideradas como tendo influência direta sôbre o destino humano — feliz ou infeliz —, influência esta que se pode dar de duas maneiras. Primeiro, como simples causalidade natural: ações más resultam em desgraça final, assim como alguma substância venenosa pode causar doença ou morte. Ou então pode, em segundo lugar, haver a idéia de as ações boas ou más (metafisicamente), decorrentes do livre arbítrio do indivíduo, serem julgadas por uma divindade, isto é, ponderadas em relação com determinados valores.

O Guaraní distingue ações boas e más, indivíduos bons ou maus, mas em sua doutrina original não reconhece, a não ser vagamente, responsabilidade moral. O indivíduo é bom ou mau por natureza, como que por "fatalidade". Não há pròpriamente livre arbítrio, porque o "gênio", a índole, as qualidades inatas, o obrigam a agir de determinada forma. Exemplo típico: João Samuel, Ñandéva de caráter impulsivo (Bananal), explica as suas reações violentas através da "natureza ruim" que diz possuir, mas ao mesmo tempo se considera "pessoa muito boa". O destino humano não depende — a não ser em casos mais ou menos manifestos de aculturação — de atributos morais; não há, no sentido rigoroso do têrmo, sanções, castigo ou condenação, prêmio ou recompensa — o que pode haver é infelicidade, especialmente do "espírito" ou *anguêry* dos que morrem de feitiço — mas no fim de tudo, todos se encontrarão no Além, salvo em situações especialíssimas. E se há os que depois da morte não alcançam a bem-aventurança do céu, em virtude de seu procedimento anti-social ou "reprovável", não é dêles à culpa, mas do gênio de que são portadores.

A atitude da religião Guaraní em face da vida terrena é mais negativa do que positiva. Para o cristão, a vida na terra oferece pelo menos oportunidade para poder merecer o céu, i. é, para o indivíduo praticar virtudes de que dependerá a sua sorte futura. O Guaraní não precisa merecer o céu, pois todos são destinados à felicidade eterna. Não se liga a êle a idéia de remuneração, mas simplesmente a de um ideal que se procura alcançar — e que todos alcançarão se a sorte não lhes fôr demasiado adversa e se, no caminho para o Além, a alma não se tornar vítima dos múltiplos perigos que a espreitam na jornada.

Diante do fato, certamente indiscutível, de o sistema religioso de quase todos os grupos Guaraní da atualidade por mim estudados encerrar muitos elementos de origem cristã, tanto no que respeita à doutrina, quanto ao ritual e aos apetrechos de culto, impõe-se um problema capital, que é o de identificar, na medida do possível, o sentido e o alcance das transformações trazidas pelo trabalho missionário de séculos passados. Interessa descobrir até que ponto os ensinamentos jesuíticos deixaram de sê-lo, sofrendo reinterpretação em têrmos da velha doutrina tribal, e até que ponto os jesuítas conseguiram realmente, se é que o conseguiram de maneira durável, mudar a mentalidade religiosa de seus tutelados. Quanto a êste ponto, é preciso não esquecer a existência de concepções fundamentais inconciliáveis, irredutíveis e, por conseguinte, mùtuamente exclusivas no Cristianismo e na religião Guaraní. Dentre elas a mais importante talvez seja a da ligação entre o destino da alma e a responsabilidade moral do indivíduo. Ao passo que a doutrina cristã não é concebível sem a noção de que, no Além, a alma será julgada — e, por conseguinte, recompensada ou condenada — segundo a culpabilidade ou o merecimento, isto é, de acôrdo com o valor moral dos atos livremente praticados nesta vida, a religião Guaraní não reconhece, a não ser excepcionalmente (Ñandéva de Jacareí), ligação direta entre livre arbítrio e as condições *post mortem*. Ademais, o Guaraní odeia o que quer que se lhe afigure como cerceamento de sua liberdade, que preza acima de tudo[2].

Além dos pontos contrários, como o que se acaba de mencionar, outros há, evidentemente, em que uma aproximação entre os sistemas religiosos se torna possível ou até fácil sôbre a base de elementos comuns, de semelhanças ou meras analogias. Do ponto de vista sociológico, destaca-se aí o fenômeno da liderança religiosa, aspecto em que a organização do estado jesuítico vinha de encontro à tradição tribal Guaraní. No campo da doutrina pròpriamente dita, por sua vez, não teria sido muito difícil sequer escamotear a contradição existente entre o politeísmo primitivo e o monoteísmo adventício: aos diferentes espíritos da religião tribal corresponderiam, de um lado, os anjos e os santos e, do outro, os atributos de Deus, apresentados pelo missionário, que seriam fàcilmente personificados, um a um, levando a um desdobramento em outras tantas divindades independentes: o Criador, o Onisciente etc. De igual forma, a doutrina das inclinações boas e más da alma ou levaria a uma identificação com duas almas, uma boa e outra má, ou iria de encontro a primitivo dualismo ou pluralismo da alma humana. Nem sempre se poderá, por isso, distinguir hoje entre fenômenos de simples convergência religiosa e outros, de influência direta.

O certo é que, pelas circunstâncias diversas em que se processaram, a aculturação religiosa dos Guaraní do tempo das Missões e a da atualidade se distinguem radicalmente uma da outra. No primeiro caso houve realmente uma conversão, se bem que secundàriamente, após a expulsão dos jesuítas, viessem a fundir-se os dois sistemas em um todo sincrético pelo encontro de pontos de contacto (*ethos* do Cristianismo como religião redentora e a convergência total da vida do Guaraní para os problemas do Além), ao passo que no segundo, pela ausência de doutrinação sistemática, se foram assimilando elementos isolados, sem ao mesmo tempo se apreender o seu significado religioso, razão pela qual lhes cabem funções diferentes, quer sejam mágicas, medicinais, recreativas ou de distinção social.

Um fato que dificulta não pouco a descrição exata da religião Guaraní dos grupos hoje existentes no Brasil, quer no tocante à doutrina, quer ao ritual, é a extraordinária variabilidade observada de aldeia em aldeia, de um médico-feiticeiro a outro, ou ainda entre os representantes de um mesmo grupo. A sistematização dos elementos daria por si só margem para extensa monografia. As divergências e contradições, mesmo no interior dêste ou daquele subgrupo, desta ou daquela aldeia, são tão numerosas e de tal modo acentuadas que se torna pràticamente impossível apresentar a religião tribal em formulações "dogmáticas" ou peremptórias. Duas parecem ser as causas disto:

Primeiro, o caráter individual, ou melhor, individualista, da religião Guaraní. Por destacada que seja a importância social das cerimônias religiosas e, vice-versa, o significado religioso das manifestações principais da existência comunitária, cumpre não menosprezar o extraordinário papel da vivência religiosa individual, pois em qualquer circunstância pode a pessoa entrar em contacto com o sobrenatural, recebendo consolação, conselhos e revelações das divindades ou dos espíritos protetores, isto é, cada qual tem as suas experiências religiosas próprias, de acôrdo com o caráter e os pendores místicos de sua personalidade. Assim, no decorrer dos anos, vai formando — sôbre o fundo doutrinário comum, evidentemente — a sua própria concepção do mundo, o seu sistema interpretativo, com inovações ou "aberrações" mais ou menos "heterodoxas", de acôrdo com as suas tendências e experiências pessoais. Segundo León Cadogan, que encontrou dificuldades semelhantes em suas pesquisas entre os Mbüá do Paraguai, há fixidez e uniformidade notáveis no conjunto das doutrinas secretas, privativas dos médicos-feiticeiros, ao passo que as representações religiosas públicas estão sujeitas a grande variação.

Em segundo lugar, a multiplicidade de idéias e crenças deve ser interpretada em têrmos de incongruências decorrentes de contactos com a religião cristã, de um lado, e da fusão das diferentes doutrinas subgrupais produzida pelas migrações, que levaram à formação de aldeias em que se reúnem, em uma mesma comunidade de vida e de culto, famílias de dois ou até mesmo dos três subgrupos.

2. *A teoria da concepção e reencarnação e o conceito de alma*

Segundo a doutrina Guaraní, a natureza da alma humana é por si só suficiente para tornar o indivíduo apto não sòmente para a vivência religiosa, mas também para levá-lo ao destino que lhe cabe. A noção da alma humana, tal qual a concebe o Guaraní — isto é, a sua primitiva Psicologia — constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso, razão pela qual merece destaque neste trabalho.

Por sua vez, a noção da alma se torna compreensível com maior facilidade a partir das crenças relativas à concepção.

São obscuras as idéias sôbre a dependência existente entre a concepção e as relações sexuais. Em todo caso, aquela é atribuída antes de mais nada a causas sobrenaturais, realizando-se para o Ñandéva de preferência por intermédio do sonho, explicação, aliás, aceita também por aborígines de muitas outras regiões do globo [8]. Segundo Poýdjú, do Araribá, hoje em dia muitos Ñandéva já admitem que as crianças são "feitas pelo pai", mas "a crença antiga é que são mandadas por *Ñanderuvutsü* e *Ñanderykeý*". Todavia sempre se reconheceu também — disse-me êle — a necessidade das relações sexuais para a concepção. E eram necessárias simplesmente porque *Ñanderykeý* quis que assim fôsse. A criança é, pois, enviada pelos deuses. O pai a recebe em sonho, conta o sonho à mãe e ela fica grávida. Quando a mãe concebe sem que o pai tenha sonhado é que o *ayvú*(*kué*) (alma) já vinha procurando a mulher para por meio dela nascer ou renascer. Também a mulher pode ter o sonho, quer de menino ou de menina, mas sendo menino, a criança é considerada filho do pai, i. é, veio de *Ñanderú*(*vutsú*) e *Ñanderykeý* para o pai. A criança masculina é filha do pai, a feminina o é da mãe. Isto apesar de na estrutura da família o parentesco ser considerado bilateral e não bilinear e de, por exemplo, ser o pai sujeito à *couvade* também quando lhe nasce uma filha [4].

Tinha morrido o filho mais velho de Poýdjú. Mais tarde os outros dois também morreram: Poýdjú ficou muito sentido e quase louco. Andava de noite no mato, sòzinho, sem saber o que fazer. Uma noite, em sonho, ouviu alguém dizer: "Não chore mais, não, que êle vem trazendo outra vez para você os dois, todos os dois". Era o falecido pai de Poýdjú que os vinha trazendo, e era o irmão finado, Avákaudjú (pai adotivo de Nimuendajú), que estava falando. Falou mais: "Abra bem a porta para êle entrar". Em sonho Poýdjú abriu a porta e foi receber os dois. O pai os entregou. Poýdjú pegou-os e o pai falou: "Entregue para a mulher de você". A mulher respondeu (em sonho): "Eu podia pegar, mas não posso criar, porque não tenho leite". E ela não os pegou. "E eu cá no sonho imaginei como ia fazer com êsses dois. E aí garrei a chorar e já rezando. Com isso me acordei. Aí eu rezei até amanhecer. Nesse dia mesmo de manhã contei meu sonho para minha velha e nisso à enteada. Então ela disse: 'Ah, você sonhou assim? Pois eu crio!' E pegou os peitos e disse: "Dando para mim, dou um peito para um e outro para outro'". Depois de algum tempo ela ficou grávida. E nasceram gêmeos. São o Cândido Rondon e o Nicolau Marcolino. Têm agora três anos. "Daqui é que fiquei acreditando o que o *ñanderú* contava. Antes eu não rezava. Não "abusava", mas às vêzes duvidava. Agora não duvido mais". Antes disso, Poýdjú, ao que afirma, não tinha reza, isto é, não recebera em sonho inspiração individual neste sentido. Diz que ficou velho sem reza. Depois recebeu mais duas rezas. Quando o conheci, tinha três. Alguns, como veremos, têm mais rezas. A mulher de Poýdjú, chamada Takuáporã, tem quatro. Por ocasião das minhas visitas, o primeiro filho de Poýdjú não havia renascido ainda, mas já mandara uma reza (a terceira) para o pai, pelo sonho. A outra reza (a segunda) foi mandada pelo irmão, Avákaudjú. Êste também ainda não renasceu.

Poder-se-ia suspeitar da existência de contradição no relato do informante: dizendo primeiro que as crianças eram enviadas por *Ñanderú* e *Ñanderykeý*, depois se refere a pessoas falecidas como portadoras de "almas", respectivamente "rezas". Mas é que as divindades nem sempre aparecem pessoalmente em sonho; às vêzes mandam os defuntos trazerem as rezas aos que estão sentidos aqui na terra. E nota-se mais um fato importante na explicação de Poýdjú: há, em certo sentido, uma identificação mística entre as almas enviadas à terra para se (re)encarnarem e as rezas, *porahêi*, que o indivíduo recebe como dádiva do mundo sobrenatural e que lhe servem para, em quaisquer situações, se pôr em contacto com as divindades e ter consolação religiosa.

A doutrina da concepção e reencarnação ensinada por Fernando Tapari, chefe religioso da aldeia Ñandéva de Jacareí, se resume no seguinte: Pode *Ñandedjára* ("Nosso Senhor") mandar aos pais uma criança que ainda não viveu neste mundo. E' por ocasião do nascimento que lhe é conferida a alma, *ñeẽ* ("fala"). Em caso de reencarnação, é sempre o espírito duma criança falecida que renasce pela mesma mãe, dando-se a concepção ou no momento da morte ou mais tarde, sem necessidade de relações sexuais. E se a criança não se reencarna logo após a morte, há o recurso de se realizarem vários *djeroký* (danças religiosas) com tal fim, semanas ou meses após. Depois dessas cerimônias, o *ñanderú* vai "em sônho" à região celeste de *Tupãsý* ("Mãe de Deus"), que então reúne tôdas as crianças que se encontram com ela. A escolha fica a critério do *ñanderú*, que pode trazer a mesma ou outra, mesmo de sexo diferente.

Do ponto de vista social, a teoria da reencarnação dos Ñandéva desempenha função importante pelo fato de garantir a continuidade entre as gerações passadas e as futuras [3]. Ao lado dos que acreditam haver crianças com almas que nunca estiveram na terra (como Poýdjú, que também admite a hipótese de nem tôdas as pessoas renascerem, e um quase hereje, o *ñanderú* Fernando Tapari, de Jacareí, que só conhece o renascimento de crianças, mas não de adultos), há os mais radicais, que insistem (como o fazia o *ñanderú* Bastião, do Araribá) em que tôda pessoa é portadora de um "espírito reencarnado" e em que todos os "espíritos" já viveram nesta terra. Assim se fortalece outra função importante, a da comunhão perene entre êste mundo e o Além, que para a mentalidade Guaraní constituem um todo indissolúvel.

Entre os Mbüá, na medida em que pude desvendá-la, a teoria da concepção é pràticamente idêntica à dos Ñandéva, com apenas uma diferença importante, a de não se admitir o renascimento de pessoas falecidas, quer adultas, quer crianças. "Se não gostou, não acostumou ao mato, à terra, voltou", exprimiu-se um informante da aldeia do Rio Branco, "não é para voltar mais; quando uma vai subindo, outra desce". Quem manda as crianças, é Deus, *Ñanderú;* não obstante, as crianças femininas "vêm" da mãe, as masculinas do pai [4].

Os Kayová, segundo os ensinamentos de Paí José Bourbon e de outros entendidos, ligam a concepção à idéia do *djasukávy*, um como que princípio filosófico através do qual a religião dêsses Guaraní explica a origem de tôdas as coisas. O *djasukávy* não é pessoa, não é um deus, mas um princípio de emanação. Do *djasukávy* partem todos os deuses e a própria humanidade. Tal noção mítica — uma quase geração espontânea — dispensa de um lado, no conjunto das representações coletivas, o mito da criação dos primeiros homens e do outro (como tôda idéia mítica genuína) tem função exemplar, aplicável aos casos concretos e isolados, isto é, a cada aparecimento de embrião humano. E contribui, enfim, para a identificação mística da humanidade terrena com a celeste — isto é, os *tavýterã* —, tema constante das canções religiosas Kayová. Por meio da concepção se encarnam as crianças celestes (*tavýterã*), enviadas pelo herói civilizador *Paí Kuará*, e vindas principalmente duma região do firmamento, o *yrukútýtétã*, situada na direção de susudoeste. A criança que morre volta ao *yrukútýtétã;* pode reencarnar-se, renascendo pela mesma mãe, caso a família sinta muito a morte do pequeno. Adultos, porém, não voltam à terra, nem o desejariam. (Isto principalmente segundo explicações de Paí Tomás, de Dourados.) Quanto às relações sexuais, são tomadas, ao que entendi, como fatôr coadjuvante, nem sempre estritamente indispensável à concepção.

*

* *

Com exceção de dois médicos-feiticeiros Ñandéva, Fernando e Hilário, da aldeia de Jacareí, e talvez um ou outro Kayová, todos os conhecedores da doutrina Guaraní com que trabalhei admitiam como certa a pluralidade da alma humana. Aquêles dois especialistas, porém, insistiam peremptòriamente em que o homem tem uma alma só, *ñanéñeẽ* (*guê*), que fica no peito. Talvez êles estivessem mais próximos dos conceitos dominantes na época pré-jesuítica.

A doutrina mais característica é a dos Ñandéva, para os quais, salvo a citada exceção, a alma se compõe de várias unidades, em número de duas ou mais, mas em todo caso pertencentes a duas categorias básicas, as tendências espirituais, de um lado, e as vitais e instintivas, do outro. A concepção pluralista da alma não é, evidentemente, privativa dos Guaraní e muito menos do subgrupo Ñandéva, pois tem sido registada inúmeras vêzes entre tribos indígenas sul-americanas. Mas a redução dessa pluralidade à oposição entre as manifestações espirituais e as tendências vitais do indivíduo parece constituir caso excepcional, que talvez corra por conta da catequese jesuítica. Certo, os missionários não ensinaram aos Guaraní que o homem é portador de duas almas, mas a idéia das boas e más inclinações em constante oposição e luta no interior de cada um, aliada à exigência moral de se vencerem as paixões pela oração e pela prática das virtudes, fàcilmente levaria o índio a personificar as duas fôrças ou tendências, tomando-as como entidades, em analogia, aliás, com a maneira pela qual a personificação das diferentes fôrças da natureza origina a pluralidade de deuses na teogonia tribal dêsses e de outros índios. Na concepção psicológica do Ñandéva se trata em última análise da luta entre o bem e o mal transferida para o interior da vida psíquica de cada homem: uma alma boa, de origem divina, que após a morte vai para o céu, e outra, que se tornará má ou perigosa, tanto pior e mais perigosa, quanto mais o indivíduo em vida se tenha deixado levar por suas inclinações anti-sociais. Isto em que pêse a contradição com idéias expostas páginas atrás.

O fato de alguns Ñandéva falarem em três almas ao invés de duas parece não ter muita importância. E' que as almas são visíveis em forma de sombras: *ñané ũ*, nossa sombra, de três tamanhos diferentes. Uma cai para a frente ou para trás, outra para a direita, outra para a esquerda. A que cai para a frente ou para trás (*ayvú-kuê-porãvê*) é a que depois da morte vai para o céu pròpriamente dito (*yváy*), situado acima do *yvýñonimbyré* (ou paraíso mítico), a da esquerda fica vagueando pelo chão, vai morar no cemitério, é "ruim" e chama-se *anguéry* (em vida, *atsýyguá*); a da direita fica vagueando pelos ares, "é mais melhor e não faz mal a ninguém" (*ñanderú* Sebastião), chama-se *avyú*(*kuê*) [7].

Ayvú significa pròpriamente linguagem; às vêzes também se ouve dizer *ñeẽ*, fala. O *ayvú* — ou: os *ayvú*, conforme o caso — é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais. E' responsável pelos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo. A função primordial, básica, da alma é a de conferir ao homem o dom da linguagem; daí a designação. E' fato interessante por mostrar que se coloca em primeiro lugar a idéia da comunicação inter-humana, em consonância, aliás, com a filosofia da vida, característica das sociedades tribais, que encara o ser humano antes de tudo como animal social, como fragmento do grupo. O indivíduo vale socialmente na medida em que é parte da comunidade e em que se comunica com os companheiros. A par disso, o "psicólogo" Ñandéva procura explicar o jôgo das inclinações e tendências individuais. Como nesse jôgo se podem isolar traços distintos e por vêzes contraditórios, nada mais natural do que considerar a alma dividida em várias unidades componentes.

O *atsýyguá*, constituindo antes a base da existência biológica e das manifestações hórmicas, corresponde sempre à natureza ou índole de determinado animal; representa, pois, o caráter animal da pessoa ou, como também ouvi dizer, o "gênio encarnado". Talvez os psicólogos do mundo ocidental empregassem no caso o têrmo temperamento ou o que modernamente lhe venha a corresponder. Companheiros de tribo bondosos e pacíficos têm o *atsýyguá* de borboleta, de beija-flor ou outro passarinho delicado; pessoas más, o de cobra venenosa; bravas, o de marimbondo; indolentes, o de lagarta (*mando rová*); traquinas, o de macaco. Ao passo que a sede do *ñeẽ* ou *ayvú* é o peito, a do *atsýyguá* é a parte inferior do rosto, compreendendo os maxilares, mas especialmente a região bucal. A semelhança com êste ou aquêle animal, que às vêzes se acredita descobrir na formação da bôca dêste ou daquele companheiro de aldeia é expressão de seu *atsýyguá* [8]. Daquilo que a pessoa come alimenta-se também o *atsýyguá*. Considera-se, por isso, manifestação da alma animal a vontade, que às vêzes nos sobrevém, de comer determinado prato — ora peixe, ora carne de vaca ou de porco, ora um frango.

Não sòmente o *ñeẽ* ou *ayvú*, que é dado por *Ñanderú* e que depois da morte se vai reunir a êle, mas também o *atsýyguá* "já vem pelo nascimento", segundo as palavras do *ñanderú* Sebastião, "mas nas crianças é ainda muito pequeno"; existe apenas como germe [9], porque ela "não cometeu pecado, é inocente" (recurso a conceito cristão para explicar idéia tradicional!); o *atsýyguá* vai-se desenvolvendo com os "pecados", as "extravagâncias" praticadas pelos adultos. Assim, há *atsýyguá* mais ou menos desenvolvidos; os dos "desordeiros" e "valentões" são os mais perigosos depois da morte, quando transformados em *anguêry*. O *atsýyguá* do indivíduo, insistia Sebastião, se revela no fato de êle se parecer com êste ou aquêle bicho, macaco, rapôsa, cobra, bugio, cachorro, gato, "gente feia" e assim por diante; "quando morre, fica isso mesmo, a andar pelo chão". E' então o *anguêry*, que às vêzes se ouve gritar de noite, ao longe, com voz chorosa. E' o que se desprende do corpo, quando êste está decomposto. Mata crianças e mesmo adultos. Para tanto, basta vê-lo. Vagueia pelas estradas e outros lugares em certas horas: mais ou menos das onze da noite à uma da madrugada; depois volta ao lugar dêle, no cemitério. *Anguêry oguatá pỹtũmbyté oó dyvý yvýkuárendápý*. Só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo. De dia, o *anguêry* "não anda".

Poýdjú me disse haver duas espécies de *anguêry*, uns como fantasma de forma humana, outros como cachorro pelado[10], chorando e gritando como criança, uns e outros "assombração" de alguém que morreu. Ora se ouve o *anguêry* falar com voz humana, ora se lhe ouve o chôro, mas não se vê ninguém. Segundo Poýdjú, o *anguêry* anda de noite e ao meio-dia, opinião que também encontrei entre os Ñandéva do litoral.

Preocupação constante de todo Guaraní, qualquer que seja o subgrupo a que pertença, é o receio de se entrar em contacto com algum *anguêry*. Quando de noite uma família anda pelo mato, as crianças caminham na frente. "Tenho mêdo", diz a velha Ermelina, "tem *anguêry*"; por isso também não deixa andar as crianças "por aí". Todo *anguêry* faz mal; traz doença e às vêzes, como vimos, a morte. Pode-se fazê-lo retirar-se para outro lugar por meio de rezas; *pede-se* a *Ñanderykeý* que o faça ir-se embora; isto, entre os Ñandéva. Recurso religioso, portanto, e não mágico.

O *anguêry*, que vagueia desesperado pelo mato, temido por todos, lembra a um tempo as "assombrações" e as "almas penadas". Mas não é alma "condenada" no sentido próprio da palavra, mas simplesmente infeliz em extremo. A não ser em casos excepcionais, dificilmente viria ao Ñandéva a idéia de considerar o "mau espírito" (como nós talvez diríamos) moralmente responsável pelo seu fado. Tanto mais significativas são as exceções como a representada pelas idéias do velho Pedro Pires, do Itariri, que, embora professe a religião dos antepassados, já sofreu muita influência pelo contacto com a população cristã do litoral paulista. Disse-me o seguinte: "*Anguêry* é alma de gente, de pecadores, que não têm salvação; ficam no mundo como assombração, fazendo 'visages'. Os que não têm pecado, êsses vai o espírito dêles lá no pé de *Ñanderuvutsú*, que é Deus. Não fica nada aqui neste mundo, ou se fica, é muito pouco. Este pouco que fica, pode também incomodar um pouco, êste pouco alma" (*sic!*). São palavras que mostram bem o sentido em que se dá a transformação das antigas idéias. Já se perdeu a noção da pluralidade da alma humana, ainda viva na quase totalidade dos índios da tribo. Assim mesmo, também para Pedro Pires a substância da alma se divide na parte boa e na parte má, esta desenvolvendo-se no decorrer da existência terrena do indivíduo, de acôrdo com os atos reprováveis que pratique. E' como se houvesse uma porção pura e outra impura, não merecedora do céu.

Em mais um ponto essencial o *anguêry* se distingue do nosso "mau espírito": não o movem más intenções e não há de sua parte nenhum desejo de provocar a perdição de quem quer que seja.

Não é Mefisto, mas o "pobre diabo", que talvez até sinta pena do mal que cause. Assemelha-se, pois, como já indiquei, à "alma penada", que sofre no purgatório, merecedora da compaixão dos que vivem cá na terra.

As relações que a parte divina da alma do defunto mantém com os companheiros sobreviventes são análogas às que ligam os espíritos protetores (*yvyráidjá*) aos seus protegidos. Aparece em sonho aos membros da família, traz-lhes rezas, dá-lhes bons conselhos e até, como vimos há pouco, lhes pode entregar crianças que deverão nascer ou renascer no seio da família.

Com o renascimento do defunto, explica Sebastião, volta não só o *ayvukuê*(*porãvê*), mas também o *atsýyguá* correspondente. Quer dizer que o *anguêry* desaparece e não há mais assombração. Diz-se então: *"Oñimangá djevý kó yvýpy"*, renasceu, isto é, morreu e voltou para esta terra. A idéia interessante que merece ser assinalada aqui é a de uma espécie de involução por que passa o *atsýyguá*, a fim de retomar a sua forma infantil, embrionária ou apenas potencial, com que reinicia a sua carreira na superfície da terra. A despeito, pois, da teoria psicológica das qualidades inatas, o Guaraní faz depender o caráter individual das experiências por que passa no decorrer da vida, das coisas que pratica e pelas quais o seu *atsýyguá* se desenvolve menos ou mais. Em última análise, o comportamento não decorre do caráter, mas o caráter do comportamento.

* * *

Apesar do fundo comum de representações coletivas que formam o arcabouço da doutrina pscológica dos Ñandéva, vemos que seria ilusória qualquer tentativa de descrição categórica e rígida, uma vez que o esquema básico é passível de elaboração e variação mais ou menos individualista, segundo a experiência religiosa de cada sacerdote ou o vigor de sua maginação. De aldeia em aldeia, o pesquisador nota, assim, a existência de novas idéias e a falta de outras; de aldeia em aldeia, registra transformações e acréscimos peculiares, devidos à unicidade da situação histórica dos contactos interétnicos a que o grupo tenha estado sujeito.

O mesmo vale evidentemente para os demais subgrupos. Assim como a doutrina psicológica Ñandéva aqui exposta se afasta, ora em um, ora em outro sentido, da que nos deixou Nimuendajú, a dos Mbüá não concorda — ou já não concorda — com a que Cadogan encontrou enre os índios do Guara paraguaio[11]. A que se apresenta nestas páginas é a da aldeia do Rio Branco, colhida principalmente da bôca do meu amigo, o Capitão Francisco, que, embora não use o título *ñanderú*, é chefe-de-família de vida religiosa ativa e intensa.

Para o Mbüá, segundo a fonte indicada, o ser humano se divide em *txeretê* ("meu corpo") e *txeñeẽ* (meu espírito ou, em tradução literal, "minha língua" ou "fala"). Apesar dessa designação sumária da alma, há a idéia da pluralidade, conseqüência, podemos dizer, dum esfôrço de compreensão analítica de *txeñeẽ* do ponto de vista de suas qualidades e inclinações. Em oposição ao que se dá com os Ñandéva, as tendências bióticas do homem não constituem alma "animal" do indivíduo para o Mbüá, como também observou Cadogan no grupo por êle estudado[12].

Admitem os Mbüá (Rio Branco) a existência de três almas em cada indivíduo, duas boas e uma ruim, as quais se manifestam através da comunicação, i. é, por meio da linguagem e de um processo que diríamos comparável à telepatia. A alma ruim e uma das boas produzem boas representações ou manifestações relativas a outras pessoas, que tanto podem encontrar-se na proximidade como a grandes distâncias. Trata-se, por conseguinte, da pessoa em suas relações com outros sêres humanos. À terceira alma humana, espécie de espírito protetor, incumbe a segurança do indivíduo, vigiando-o, por exemplo, quando êste dorme sòzinho na floresta. Não é, como poderia parecer, um ser distinto do homem, como o Anjo da Guarda cristão, mas parte integrante de seu eu (quase como o demônio de Platão) e chama-se igualmente *ñeẽ*. E' até a primeira das três almas enviadas por Deus, como que o núcleo inicial da personalidade.

Embora se tenha insistido, linhas acima, em que a designação *ñeẽ* é nome adequado por colocar em primeiro plano a faculdade de comunicação, é evidente que também para o Mbüá a alma não se reduz a isso. Enfim é preciso haver alguma coisa que se comunique, sobretudo as inclinações e impulsos do indivíduo, os seus desejos, que para todo Guaraní parecem constituir o essencial da alma. Divide-os o Mbüá em duas categorias, os bons e os maus, falando, por isso mesmo, de almas boas e más. Neste sentido, os têrmos bom e mau não traduzem valoração ética, mas distinção puramente naturalista, mais ou menos como forte e fraco, ou benéfico e perigoso. E, tendo-se em vista a mentalidade comunitária do homem primitivo, não admira que êsse dualismo se refira especialmente às atitudes e ao comportamento do indivíduo em face dos companheiros de tribo.

A sede da alma — ou seja, das almas — não é determinada parte do corpo, mas o corpo todo. Ademais, os *ñeẽ* se caracterizam por existência relativamente livre e autônoma, isto é, existem independentemente do corpo, podendo deixá-lo, uma a uma, e retirar-se para regiões distantes. Se em dado momento, por exemplo, no longínquo Mato Grosso alguém pensa em mim, agastando-se comigo ou até me querendo mal, é que a minha alma ruim se encontrou lá no mato com a dêle, irritando-a. Inversamente, a inopinada recordação de um amigo índio que me tenha acompanhado nalguma viagem pelo sertão outra coisa não é senão uma visita com que me distingue a sua alma boa (ou seja, uma de suas almas boas).

As três almas saem e entram pelo vértice, movimentando-se livremente pelo espaço; na hipótese, porém, de abandonarem o corpo tôdas a um tempo, a pessoa morre.

Por ocasião do nascimento, aliás, já está determinado o dia da morte. Cada qual vem ao mundo trazendo o seu destino. Assim se explica, também, que o melhor dos médicos-feiticeiros nem sempre consegue salvar a vida do paciente. Os "pecadores" não entram logo no céu. O seu "espírito" fica vagueando numa região intermediária até a decomposição total do corpo. Sòmente então a parte boa tem permissão de ingressar no céu, enquanto a parte má fica andando pela terra como assombração. Vê-se, pois, que "pecado" é simplesmente manifestação da parte má da alma humana. Na morte, a parte má da alma, a que os Mbüá chamam *mboguá* (Francisco emprega também o têrmo *anguêry*, mais usual nos dois outros subgrupos da tribo) passa a morar no cemitério; "de noite, não sabe onde dormir, sai e anda por aí".

De tudo isso se depreende que, apesar da tripartição de alma — oriunda talvez, como a noção de "pecador", de um Cristianismo mal-compreendido —, trata-se aqui, como acima já se explicou, de um genuíno dualismo psicológico. Pois, compreendida como faculdade de exteriorização do homem dentro do contexto da comunidade, a alma se reparte, para o Mbüá, em inclinações sociais e anti-sociais. Maldade ou ruindade equivalem a tendência para brigar, a espírito de rebelião. Um traço, porém, que parece distinguir a psicologia Mbüá (e a Kayová) da dos Ñandéva é que nela se relaciona menos a parte negativa da alma à vida instintiva do ser humano.

A teoria psicológica acima foi registrada, como vimos, entre os Mbüá da aldeia do Rio Branco. Dela divergem explicações obtidas em outros grupos. Assim, o chefe religioso dos Mbüá do Itariri admite a existência de quatro almas em cada pêssoa, uma situada na cabeça, outra no coração e duas que ficam de fora, cuidando do indivíduo. Segundo as palavras textuais do informante: *Txeé irundy ñeẽkuéry arekó; petein arekó txepyáre, petein arekó txeakũre, mokõi arekó okápe, oñãgarekóva txerehé*.

* * *

Infelizmente os dados que tenho sôbre a "teoria psicológica" dos Kayová são demasiado díspares e incongruentes para se poder tentar uma sistematização. O certo é que também os Kayová professam de modo geral a doutrina dualista, mais ou menos no sentido Ñandéva. A parte sublime da alma, de origem celeste, é o *ñeẽ* ou *ayvú*, respectivamente *ñeẽguê* ou *ayvúkuê*. Para a parte menos boa me deram o nome *anguêry* (também com referência ao indivíduo vivo, o que tenho por duvidoso). Os *ayvú* são encarnação de *tavýterã*, sêres celestes ou espíritos (*"ñandedjára"*) que, na esfera religiosa, se identificam com a própria tribo Kayová; há, aliás, várias categorias de *tavýterã*, uma delas denominada *verándydjú*. Depois da morte, o *ayvúkuê* do adulto vai ao encontro de *Hyapúguasú*, deus do trovão. Dirige-se também ao *yvdýñemondehê*, onde se veste com trajes resplendentes; o lugar também se chama *kañinguêry rupá* ("lugar das almas dos mortos"), o que, entretanto, não significa morada, uma vez que as almas não passam a ter estada num ponto fixo do céu, percorrendo, ao contrário, tôdas as regiões celestes em companhia dos deuses. Para o estado de bem-aventurança dos finados deram-me a denominação *ñemyrõ*, têrmo que no Guaraní comum significa "ofender-se". — O *ayvúkuê* da criança, em oposição ao que se dá com o do adulto, se transforma imediatamente em uma ave (chamada *guyrárovádjú*), a fim de voar sem demora para a presença de *Ñandesý* ("nossa mãe"), que parece ser a senhora da região celeste chamada *yrukútýtétã*. A parte menos boa da alma, a que se torna *anguêry*, se vai formando durante a existência terrena do indivíduo. Como a criança é "inocente" e "não percorreu lugares" (como ouvi dizer no Amambai), ela não tem *anguêry*.

3. *A reza, traço de união entre o mundo dos vivos e o sobrenatural*

O recurso sempre à mão de que dispõe o Guaraní para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas vivências religiosas é o *porahêi* ou reza. O *porahêi* é sempre cantado e requer acompanhamento de *mbaraká* e *takuápú* para marcação do ritmo da dança. Canto, dança (*djirokýý*) e som instrumental constituem assim uma unidade. O *porahêi* ora é comunitário, contando com a participação de tôda a aldeia ou, pelo menos, de um grupo de vizinhança, ora doméstico, limitado à família, isto é, aos moradores de uma cabana. Neste caso pode ser executado apenas pelo chefe da família, mas em geral conta com a ajuda da mulher e dos filhos.

Como tantas coisas na cultura Guaraní, o *porahêi* é a um tempo expressão de individualismo e de coletivismo. De um lado faz parte de tôdas as cerimônias coletivas, das quais é inseparável, e de outro cada indivíduo em particular tem ou pode ter os seus *porahêi* próprios e inalienáveis, recebidos pessoalmente, em sonho, de algum espírito protetor. Isto entre os Ñandéva e os Mbüá. Já os Kayová não conhecem rezas de posse individual, recebidas por inspiração, mas apenas as transmitidas por ensinamentos, havendo também, ao que me disseram, certa liberdade de composição, em especial da parte do *paí*.

Cada *porahêi* consiste, como vimos, em texto e melodia, ligados a movimentos rítmicos de dança. Muitos dos textos são incompreensíveis, havendo uma série de notas alongadas e algumas palavras, mais ou menos conexas, referentes à esfera sobrenatural. O importante não parece ser o sentido das palavras em sua seqüência lógica, mas o seu poder evocativo no domínio das vivências religiosas, portanto afetivas. Durante o *porahêi* intensifica-se o sentimento religioso, a ponto mesmo de se produzir estado de êxtase. Alheios a tudo o que se passa em tôrno dêles, os participantes experimentam profundo arrebatamento, ficando, não raro, com o rosto transfigurado, e chegando a chorar de emoção.

O que de mais valioso um indivíduo possui são os seus *porahêi*, a que se refere com orgulho e até com alguma reverência. O receio de se abusar ou fazer uso inadequado das rezas é um dos motivos da relutância que o pesquisador depara quando pede que o Guaraní lhe ensine as que possui ou conhece. No Araribá apareceu certo dia um admirador da chamada música folclórica; aproveitou as rezas Guaraní para algumas composições "típicas", que, segundo parece, foram depois tocadas no rádio. Sabendo do fato, os índios tomaram-no como profanação e um dêles depois se negou terminantemente a ensinar-me as suas rezas, dizendo: "Eu não quero que você as ponha no rádio" [18].

Não é fácil descobrir qual seja, na opinião do Guaraní, a natureza do *porahêi*. Tem-se por vêzes a impressão de que se trata de algo quase-material, um como que objeto, que se pode ou não possuir. Pensando em sua reza, o índio procede evidentemente a uma espécie de reificação, o que se nota, por exemplo, quando fala no recurso de "tirar" uma reza de alguém (quando "possesso"). De outro lado, é, por assim dizer, personificada, como se fôsse uma espécie de espírito ou alma que se vem encarnar no indivíduo, enriquecer-lhe a vida interior e manifestar-se através dêle. A êste respeito, é bom lembrar mais uma vez que "alma" se traduz *ñeẽ* ou *ayvú*, isto é, língua ou fala humana. Alguns se referem à "fôrça" da reza, querendo com isto significar, ao que tudo indica, o poder mágico que lhe é inerente e além disso talvez a maior ou menor intensidade do sentimento religioso por ela desenvolvido; uma reza pode "vir" mais ou menos "forte", o que em parte depende, como me disseram no Araribá, do comportamento religioso dos companheiros de tribo. Há aí profundo sentimento de participação religiosa entre o conjunto de indivíduos que se consideram uma unidade social: se houver no grupo um ou outro que, reagindo talvez às críticas e zombarias dos "nacionais", já não leve muito a sério as cerimônias e crenças dos antepassados, esta sua atitude se refletirá na maior ou menor eficiência das rezas e, por conseguinte, das cerimônias religiosas realizadas na aldeia. O *porahêi* é tanbém *identificado* com o "caminho" da alma pelo céu, pelo menos entre os Kayová. Enfim, numerosas são as representações ligadas ao *porahêi*, de que o indivíduo e o grupo precisam para entrar em comunicação com o Além.

O *porahêi* individual, presente dos deuses ou espíritos, como o conhecem os Ñandéva e Mbüá, é transmitido através do sonho. Afirmou-me o *ñanderú* Fernando, de Jacareí, que em sonho *Ñanderú* lhe revela a sua vontade e lhe ensina rezas, transmitindo-as ou pessoalmente ou por meio de *Koarahy* (o sol), que lhe faz as vêzes. As rezas que constituem parte integrante das festas religiosas dirigidas pelos médicos-feiticeiros, são mais ou menos conhecidas por todo o grupo. Quanto às individuais, são recebidas às vêzes já na puberdade, outras só na idade madura. Repetidamente ouvi dizer de maneira categórica entre os Ñandéva que não há duas pessoas com a mesma reza, o que parece valer também para os Mbüá. Pode, porém, a pessoa ter certo número de rezas, fator importante de distinção social. E' entre os Ñandéva que as rezas individuais ocupam provàvelmente lugar de maior destaque. Em geral, a espôsa e os filhos acompanham a reza do marido, mas há também mulheres com reza própria. De noite, quando o chefe da família "tem aviso", isto é, "algum sonho bom", êle se levanta, pega o *mbaraká* e começa a cantar, "ajudado" pela espôsa, que maneja o *takuá*.

O *ñanderú* se distingue dos demais principalmente pela quantidade de rezas de que é portador ou dono [14]. Cada uma delas pode ter, como vimos, "fôrça" maior ou menor, passível de intensificar-se ou não com as atitudes dos companheiros e com a conduta e as precauções do próprio rezador. Para as suas curas terem efeito — "para não esquecer tudo", no dizer do índio Zizi, do Bananal —, deve o *ñanderú* alimentar-se exclusivamente de comidas "leves" e evitar acima de tudo carne de caça.

Várias vêzes participei das rezas e danças dirigidas pelo *ñanderú* Miguel, que trouxera um grupo de Mbüá em longa peregrinação do Paraguai até o Itariri, junto ao Oceano Atlântico. Durante o *poráí* (nome da reza no dialeto Mbüá), o chefe religioso parecia inteiramente transfigurado e dizia ter entendimento direto com *Ñanderú Tenondé*, a divindade suprema, que o informava de tudo o que se iria passar na terra. Uma noite, interrompeu a certa altura a reza e a dança estafante para comunicar-me que acabava de receber um aviso de que no dia seguinte terminariam as chuvas que se vinham prolongando havia algum tempo.

Rezas que se cantam em cerimônias coletivas são passíveis de instrução. O *ñanderú* se faz tanto por inspiração como por instrução: além de receber umas tantas rezas por via direta, é bom que faça curso com algum especialista. Em Dourados, Vicente Jerônimo (que não era *paí* e nem sequer tinha "altar" perto de sua casa), tomado de crise mística, que o fazia esquecer-se de tudo o mais, reunia diàriamente alguns de seus vizinhos e rezava com êles — "instruindo-os", no dizer de Marçal. Com seus "discípulos" aparecia, rezando, no *oká* (terreiro de danças) de Paí Tomás e junto à casa do curador Pascoal. Em Amambai, Paí José instruía o sobrinho, que se declarava discípulo muito devotado: "Aonde vai êste meu tio, eu também vou".

Pelo menos entre os Ñandéva e os Kayová a aquisição das qualidades de líder religioso requer também certa continência na vida sexual. Qualquer Guaraní pode tornar-se rezador — disse-me o *ñanderú* Fernando, de Pôrto Lindo — contanto que não se case e seja reservado: é preciso, explicava, não ter ambições com as mulheres. A exigência da castidade se refere à fase de aprendizagem, ao período em que se esperam as revelações sobrenaturais e os podêres curativos. O mesmo vale para mulheres que desejem tornar-se curadoras (*ñandetsý*, "nossa mãe"); começam a aprendei desde criança e só casam depois de terem os conhecimentos e as faculdades requeridas pelo exercício das funções a que se destinam. Disse-me o velho Fernando: À geração nova, que se casa cedo, *Ñanderú* não revela com facilidade. Êle próprio, Fernando, que se orgulha de ter estudado com um grande mestre, afirma ter adiado o casamento para a velhice, a fim de poder tornar-se *ñanderú*.

Tinha por sua vez um fervoroso discípulo, Hilário, que, casado, dizia contudo viver em matrimônio de José. Hilário, criado no Paraguai, entre paraguaios de vida pouco religiosa, foi submetido por Fernando a "cerimônias de purificação" (analogia com a confissão cristã!), para se tirar tudo o que nêle fôsse reprovável, mormente as idéias que aprendera com os civilizados. O candidato tornou-se religioso e passou a dedicar-se ao exercício do *poruhéi*. — E' interessante notar que o fato de ter sido necessária uma espécie de "conversão" mostra claramente haver consciência do conflito de ideais de vida.

Há rezas para tudo. Os Ñandéva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer. Também os Kayová têm rezas contra a chuva, contra a sêca, contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças, para conquistar mulher e outras coisas mais. São rezas que qualquer pessoa pode empregar no tempo oportuno, usando *mbaraká* e *kurusú*. Entre os Kayová está especialmente desenvolvido o ciclo de rezas relativas ao milho: quando as plantas estão para pendoar, fase em que há o perigo de serem atacadas pelo "besouro", que lhe come a raiz; quando as fôlhas do milho amarelecem (ferrugem?); quando se quer apressar o amadurecimento (reza esta perigosa para os homens, que não devem entrar em roça "benzida" com ela, pois poderiam morrer), e assim por diante. — Os textos dessas rezas, coletivas, são em linguagem arcaica, bem diferente da atual, mas compreensível aos conhecedores [18].

Um meninote de seus oito anos de idade, filho de meu amigo Vicente Jerônimo, Kayová de Dourados, me ditara uma das rezas do pai, isto é, das que o pai sabia e costumava cantar. Como o Guaraní respeita sempre a personalidade alheia, inclusive a infantil, Vicente não se imiscuiu no assunto, embora ficasse apreensivo ao ver as "suas rezas" serem postas no papel. Não obstante, consegui persuadi-lo a que depois êle próprio por sua vez me ditasse mais algumas de suas rezas. Fê-lo, como explicou, na certeza de que depois "voltariam" para êle. Semelhante foi a atitude de Paí Tomás diante do sonógrafo com que eu gravara algumas canções cantadas por êle: "Agora a máquina vai levar as minhas rezas". Isto lembra a expressão Ñandéva de que o espírito protetor *traz* (não: ensina) a reza ao indivíduo. Bem se vê que o *porahêi* é tido a um tempo como fôrça e como *substância*, que pode ligar-se à pessoa e, de certo modo, desprender-se dela. Daí também o fato de prestarse igualmente para ações mágicas. Entre as rezas dos Kayová uma há de que se lança mão para matar animais daninhos. Liquida as raposas, as jaguatiricas, os gambás e outros inimigos do galinheiro; é tão forte, disseram-me, que chega a matar os cachorros da casa. Mostra êste exemplo também que a idéia de *porahêi* ou "reza" nem sempre se limita necessàriamente ao domínio das vivências religiosas: o seu emprêgo pode transformar-se em simples técnica de magia. Assim como outras culturas, a dos Guaraní tende enfim a confundir as duas esferas — religião e magia — embora se baseiem, como sabemos, em duas atitudes fundamentalmente contrárias do espírito humano.

Ainda uma observação final com referência à função das rezas. Comparando-se, do ponto de vista da desorganização social, as explicações dadas em uma aldeia e em outra no tocante aos males que afligem o mundo e aos perigos que sôbre êle pairam, há uma diferença significativa em que os grupos de maior coesão e relativa eunomia social atribuem a culpa a estranhos, ao passo que os de maior disnomia a procuram em seu próprio meio. Os primeiros jogam com argumentos etnocêntricos, como, por exemplo, os Ñandéva de Jacareí, onde me disseram que o mundo hoje vai mal por serem os brancos pouco religiosos; que para rezar, para louvar a Deus, o Guaraní não tem dia marcado, o domingo, mas que o louva (*ñemboeté*) todo dia; que para êle tôdas as danças são religiosas, não como para o branco, que possui "danças que até são pecado". A assimilação de conceitos estranhos à cultura tribal se põe, destarte, a serviço das próprias doutrinas tradicionais. À medida que aumentam as dissensões internas, êsses mesmos conceitos, como se esclarece em outra parte dêste trabalho, servem para responsabilizar o próprio grupo pela impossibilidade de se realizarem ideais de cultura a que, não obstante, todos continuam a aspirar. Expressões concretas dessa impossibilidade são, em primeiro lugar, a redução e o final desaparecimento das festas com danças e rezas coletivas, em segundo, o abandono progressivo da reza individual como manifestação de religiosidade. Pode-se dizer, sem exagêro, que o Guaraní deixa de ser Guaraní quando deixa de sentir a necessidade de entregar-se a suas devoções religiosas, isto é, ao *porahêi*.

Quando a desorganização social das aldeias atinge o ponto de não tornar mais exeqüíveis as festas com danças e rezas coletivas, ainda continuam os chefes de família a realizar o culto doméstico, o último a extinguir-se. No Bananal encontrei poucas casas em que ainda se rezava; em Dourados não ouvi nunca um Ñandéva cantar o seu *porahêi*. E' estado a que não chegou nenhuma das comunidades de Mbüá ou de Kayová por mim visitadas.

4. *Idéias sôbre as doenças e a morte*

Poder-se-ia dizer que, em última análise, se reduzem a dois os perigos, os grandes males que preocupam e atormentam o espírito do Guaraní: as numerosas doenças, que o afligem, e, mais ainda, a idéia mítica do fim do mundo, cada vez mais próximo.

Detenhamo-nos um pouco com a noção das moléstias, quê de fato grassam assustàdoramente entre os pobres Guaraní e que — não é difícil verificá-lo — se encarregam de fazer que na realidade não estará longe o dia em que, para essa tribo, terá chegado o fim do mundo.

Entre os índios sul-americanos a opinião mais comum sôbre a origem das enfermidades é a de que indivíduos maus, especialmente feiticeiros de tribo estranha ou até da própria gente, abusam de suas faculdades e fôrças extraordinárias para fazerem entrar, por via mágica, no corpo de outrem um objeto ou substância responsável pela moléstia, o *quid malignum*. Essa teoria é aceita também pelos Guaraní, entre os quais todavia não é exclusiva, pois existe ao lado de outras etiologias, nascidas diretamente das doutrinas religiosas.

Em todo caso, também entre os Guaraní predomina a crença de que as enfermidades, pelo menos em sua maioria, encontram a sua explicação nas más intenções de pessoas conhecedoras e portadoras de recursos mágicos. O aparecimento duma epidemia ou de apenas uma série de casos de moléstia na mesma aldeia e em curto espaço de tempo pode, por isso, acarretar consideráveis conseqüências sociais, gerar a desconfiança, a desunião ou até inimizades e lutas abertas no seio do grupo local, pondo em ação fôrças disruptivas da vida social existentes em estado de latência. E' possível afirmar mesmo que o senso místico de solidariedade, o qual, se bem que não una a tribo tôda e nem sempre os indivíduos de determinada horda, torna coesa a população das diferentes aldeias, raramente sofre solução de continuidade que não seja pela atmosfera de insegurança e descontentamento que domina a todos em situações dessa natureza.

Suposição feita, naturalmente, de tratar-se de aldeias que, pelo contínuo contacto com a civilização, não se encontrem já em estado de franca desorganização social. Passada a epidemia, não tarda a restabelecer-se o equilíbrio normal, e a autoridade do médico-feiticeiro, que tenha lançado mão de recursos mágicos e religiosos, ou a do capitão, que tenha feito valer a sua autoridade policial para normalizar a situação pelo combate às fôrças contrárias, sofrem então incremento considerável.

Uma das fôrças diruptivas mais características da sociedade Guaraní é a constante suspeição de práticas de magia negra no seio do grupo. Não há muito exagêro na afirmação de que o mêdo de se tornar vítima de práticas dessa ordem é preocupação cotidiana de todo Guaraní. Alguns grupos da atualidade alcançam neste sentido, em certas épocas, um estado de profunda exasperação coletiva, em que todos se acreditam ameaçados por todos, situação que se explica em grande parte pela crise aculturativa, e, em especial, pelo estado de "deprivation" e de miséria, como pelas deploráveis condições de saúde em que vivem.

As práticas de magia negra entre os Guaraní são encaradas como técnicas racionais com vistas a determinado fim, não havendo nelas nada de místico nem de sobrenatural, a não ser no tocante à origem de certos podêres. E não se deve esquecer que êsses índios em geral se distinguem de seus vizinhos — dos Kaingáng, dos Terêno etc. — precisamente pelo seu extraordinário misticismo. Parece-me elucidativa a êste respeito a singela explicação dada pelo Capitão Alberto, chefe Kayová de Amambai, quando lembrava haver gente — referia-se por certo a civilizados — que não acredita em magia negra. Argumentava em contrário, afirmando existir feitiço contra tudo; assim, contra os passarinhos o bodoque; contra o macaco, o quati e outros animais a flecha; contra o tatu o mundéu. Explicação, pois, de cunho francamente naturalista e tecnicista. Em geral, o médico-feiticeiro tende — consciente ou inconscientemente — a estimular as idéias e preocupações relativas à magia negra no seio do grupo. Quando não seja por outro motivo, pode sê-lo, por exemplo, para encontrar e apresentar razões satisfatórias que expliquem a falta de êxito de seus métodos de cura. Dizia-me José Bourbon Catalan, famoso curador de Amambai, que seus pacientes morrem sòmente quando atingidos por feitiço; num caso dêsses haveria necessidade de pegar o feiticeiro para se desfazer o feitiço, providência de que se deve encarregar não êle, mas o capitão da aldeia.

Não é fácil obter explicações sôbre as práticas de feitiçaria e muito menos assistir a elas, pois ninguém quer que sôbre êle venha

X. - Dança religiosa dos Kayová — Guarani de Dourados.

XI. [illegible] Kayová de [illegible]

[P. 128-B]

[illegible]

cair a suspeita de lançar mão dessa ordem de recursos. Os mais retraídos neste sentido são os Mbüá.

Entre os Kayová, a magia negra parece invadir, de algum modo, o domínio da religião: possuem êles uma "reza de fazer mal", chamada *ãviguaraí*, que o indivíduo canta sòzinho (ao som do maracá, segundo Marçal); para neutralizar-lhe o efeito maléfico, existe uma "reza boa". Possuem cantos mágicos, a que se chama *ãmbóiraí* ou *ahkipapá*; são cantados (em voz baixa e sem *mbaraká*) diante do rasto, da roupa ou de qualquer objeto da pessoa que se queira atingir; esta adoece e morre. O defeito dêsses cantos é que "não pegam em civilizado"; de outro lado, há sempre o perigo de que êste as possa empregar contra os índios. O branco é considerado imune contra feitiço indígena em geral. O nome *ãviguaraí*, acima referido, usam-no também os Kayová (ao lado de *mbóvabói iraí*) para designar uma reza a que se recorre para "aquentar a terra" e destruir os *mbaéporxý*, isto é, os maus espíritos que a povoam (Paí José). Talvez tenha sido com *mbóvabói iraí* que Paí Chiquinho, do Panambí, quis destruir o mundo, quando realizou com seus companheiros de aldeia a dança furiosa por ocasião do loteamento oficial das terras ocupadas pelo seu grupo. Mais de uma vez, aliás, ouvi o nome *mbaéporxý* para designar algum branco malquisto pelos Kayová.

Na opinião dos índios, as "rezas de fazer mal" não constituem ainda feitiço. Disseram-me que "feitiço" pròpriamente dito é *mohã vai*, feito com restos de comida (casca de banana, de laranja etc.), e de ação mais lenta. Não me quiseram ensinar a técnica.

Entre os Kayová do Amambaí fala-se muito em morte por feitiço. Tende-se a acusar neste sentido a pessoa que tenha feito a última visita ao doente. Vinga-se a vítima por meio de práticas de contrafeitiço. (Disse-me a senhora do antigo encarregado do Pôsto Indígena Benjamim Constant que se corta a machado o cadáver antes de enterrá-lo; assim, o autor do feitiço morrerá também.) Para neutralizar o contrafeitiço, o matador desenterra o cadáver ou pedaços dêle, jogando-o ao rio. O índio Vicente, da mesma aldeia, explicou-me a morte da esposa, dizendo: "Êsse meu filho não permitiu arrancado ao cemitério". A técnica do contrafeitiço, tal como me foi explicada pelo Capitão Alberto, é desta maneira: Tira-se um chumaço de cabelo do defunto e pega-se uma cobra que se faz morder várias vêzes no chumaço, numa figueira junto à sepultura, queima-se viva a cobra, que se enterra com o defunto. Caso o autor da morte não consiga desenterrar o defunto e lançá-lo à água, êle morrerá, "porque cobra é que é venenosa".

Singular prática ritual de contrafeitiço dos Kayová, a que, entretanto, também não tive ensejo de assistir, me foi relatada por Marçal de Souza. Quando baixa à sepultura o corpo de pessoa vitimada por feitiço, um rapaz escolhido pelo médico-feiticeiro traz um sapo e outro uma cobra venenosa. O médico-feiticeiro manda então cortar dois espetos finos e compridos, com os quais atravessa o corpo do sapo, do ano até a bôca e de lado a lado, formando uma cruz; enquanto isso, os dois rapazes fazem como se fôssem êles as vítimas das espetadas: contorcem-se, pulam, mordem-se, gritam, puxam o cabelo, fingem estar comendo brasa e outras coisas que provocam dor. Depois o médico-feiticeiro pega a cobra e fá-la dar várias mordidas no sapo morto. Os rapazes repetem a pantomima e "confessam" terem sido êles os autores do feitiço que vitimou o defunto. A seguir, tornam a repeti-la, enquanto o médico-feiticeiro mata a cobra a pauladas e pronuncia uma espécie de maldição, falando aos bichos mortos: assim como vocês morreram, morra também o autor do feitiço. Finalmente enterram-se os dois animais mortos junto com o cadáver humano. *Similia similibus curantur*.

E' notório que o fenômeno da desintegração cultural, enquanto produto de contactos interétnicos, se manifesta, entre outras coisas, através da aceitação paralela de duas ou mais soluções para o mesmo problema, de vários elementos concomitantes com a mesma função, cabendo ao indivíduo de caso em caso decidir-se em favor dêste ou daquele. E' com relação às doenças e ao seu tratamento que na vida Guaraní tal estado de coisas se revela com especial nitidez. Isto talvez em primeiro lugar por causa da localização cada vez mais acentuada que a moléstia, real ou imaginária, vem tendo no espírito Guaraní, em conseqüência, sem dúvida, duma fuga psíquica diante de uma realidade insatisfatória, fruto dum estado de constante frustração. E como os padrões tradicionais da cultura não proporcionam elementos considerados suficientes para se fazer face ao problema assim criado, recorre-se também à cultura de procedência estranha. As idéias sôbre nosologia e etiologia das doenças, como sôbre métodos de cura, deixam, assim, de constituir um todo integrado, para formarem um conjunto de elementos por assim dizer disparatados. A cultura parece perder até certo ponto uma de suas funções primordiais, a de fornecer ao grupo e aos indivíduos em particular os recursos de contrôle seguro e satisfatório sôbre fenômenos que ultrapassam a simples reação biológica. Idéias, crenças e explicações de diversas origens, e surgidas em contactos culturais de diferentes tipos, chocam-se no espírito dessa pobre gente, produzindo um estado mental de insegurança e às vêzes quase de desespêro. O Capitão Bento, antigo chefe da aldeia do Bananal, sofria de malária (sem, naturalmente, identificar a moléstia) e julgava a enfermidade devida a distúrbios fisiológicos provocados de maneira "natural" por algum *quid malignum*, que de uma forma ou de outra tivesse penetrado em seu corpo. A mãe se firmava na hipótese de magia negra praticada por algum inimigo pessoal com auxílio de um retrato que lhe houvesse caído nas mãos. Por seu turno, Samuel, irmão do enfêrmo, acreditava mais na possibilidade de "algum espírito invocado nêle", idéia de origem talvez ameríndia, mas reforçada possivelmente pelo contacto com o espiritismo de moradores civilizados do litoral. Como não pode deixar de ser, a mesma insegurança se observa na escolha dos métodos de cura, mágico-medicinais como religiosos, e dos especialistas, que ora são médicos-feiticeiros da própria tribo, ora curandeiros civilizados ou, ainda, médicos portadores de diploma oficial.

O *quid malignum* causador da moléstia pode ser qualquer corpo estranho ou substância venenosa ou de outra forma prejudicial à saúde, como sejam pedrinhas, grãos de semente, bichinhos feios ou até fogo. Se de fato tiver entrado no corpo em conseqüência de magia negra, o médico-feiticeiro nada consegue fazer enquanto não descobre o responsável, a fim de atacá-lo por meio de contrafeitiço. Isto, pelo menos, entre os Kayová. Se, porém, o *quid malignum* entrou no corpo por via natural, isto é, sem que houvesse propósitos inconfessáveis de indivíduos mal intencionados, quer seja por descuido, pela infeliz conjunção de circunstâncias adversas ou pela manifestação de certas divindades cujo aparecimento se ligue a determinadas épocas do ano, a remoção pode ser feita ou pela técnica do médico-feiticeiro, pelo emprego de medicamentos apropriados, por meio de práticas executadas pelo próprio paciente ou, finalmente, com auxílio de cerimônias religiosas.

A atitude do Guarani atual, especialmente a do Ñandéva das aldeias litorâneas, em face das enfermidades e da morte se caracteriza por singular combinação de fatalismo e — digamo-lo com a devida reserva — resignação cristã. A filha do Capitão Bento estava enfêrma; o pai a levou ao Dr. Milião, médico de São Vicente ou Santos, que lhe receitou uma série de remédios. Mas afinal a criança morreu. "É porque tinha de morrer mesmo", foi a explicação simples de Bento. E a mãe de Bento acrescentou: "Quando a gente tem de morrer, remédio não vale nada; quando a gente não tem de morrer, *Ñanderuvusú* mesmo levanta a gente. Quando não é a vontade de Deus, nem o médico nem o remédio não dão volta". Palavras altamente esclarecedoras, pois deixam bem patente que o que predomina não é a atitude mágica, mas a religiosa. No tratamento dos doentes, a eficiência dos recursos mágicos e medicinais é apenas condicional — o que despe a magia de uma de suas características essenciais a saber, a causalidade natural. Quando o falecido médico-feiticeiro Arnaldo — disseram-me — via que uma criança enferma "tinha cura", dava-lhe um remédio e ela ficava sã. Mas quando via que nada se poderia fazer, êle o diria logo; mandava preparar um chá de erva, mas não tinha esperança. *Fiat voluntas tua.*

Vê-se, pois, que o poder do médico-feiticeiro está sujeito a limitações consideráveis, decorrentes da vontade divina. Não fôsse isto, êle mesmo não ficaria doente e não morreria. Ao contrário, diz o Rudêva, as suas faculdades sobrenaturais podem fàcilmente tornar-se sua desgraça, de vez que ser portador de conhecimentos e fôrças mágicas extraordinárias é um estado perigoso. Se o médico-feiticeiro a quem o espírito auxiliar comunicou a reza ou canção mágico-medicinal não vive de acôrdo com as prescrições a elas ligadas, êle mesmo se torna causador de sua morte. Acontece que êle já morre dois ou três meses após a descida do espírito protetor, "porque a reza dos índios é muito forte e muito fina também", segundo as palavras de João Samuel. Foi por isso que Arnaldo morreu. E há mesmo, se bem entendi as explicações do velho Pedro Pires, uma tendência do médico-feiticeiro que não seja capaz de empregar convenientemente as suas fôrças e o seu saber e de viver segundo as exigências daí decorrentes. "O rezador tem de morrer, quando eu." [illegible]

[illegible]

inteligência do Guaraní. A mitologia, é bem verdade, o resolve fàcilmente através da fórmula eficaz do precedente mítico, mil vêzes experimentada. A morte é um fato, um acontecimento que se repete, como simples episódio, na existência de cada um de nós e que, como tudo o que se desenrola em forma de cadeia, se "explica" por meio da determinação do ponto de partida. "*Ñanderú omanó* (Deus é que deu a origem", isto é, a sua morte é a origem de nossa morte, assegurou-me Paí Chiquinho, o médico-feiticeiro da aldeia Kayová de Panambi, "*Ñanderú kañinguéra ombó ypý*", "a destruição de Deus é que deu a origem", isto é, a sua morte é a origem de nossa morte. Deus surgiu com a finalidade de morrer. — Não é preciso grande perspicácia para se descobrir que nessas frases há qualquer coisa dos ensinamentos ministrados pelos padres jesuítas no século dezesete. Mas a doutrina da morte de Cristo se tornou pagã; sofreu reinterpretação, para adaptar-se à concepção do mundo guaranítica.

Diante da morte o Guaraní tem atitude ambivalente, cujas raízes se encontram no misticismo da religião tribal. De um lado, temos naturalmente o mêdo instintivo e muito humano da morte, responsável, entre outras coisas, pela existência de rezas especiais para afastar o perigo da morte próxima. Do outro, o desejo profundamente religioso de morrer, comparável talvez à tanatomania dos Eskimó. Observa-se de fato entre os Guaraní que o indivíduo morre pelo desejo de ir para o Além, simplesmente por acreditar que deve morrer, não em virtude duma profecia, mas sôbre a base de suas vivências pessoais. Foi o que se passou com o *Ñanderú* Sebastião, o médico-feiticeiro do Araribá, que um belo dia se deitou no jirau de sua casa, recusando todo e qualquer alimento, e não pensando em outra coisa senão na reunião com os deuses. Daí a duas ou três semanas foi levado ao cemitério.

Se há rezas para suplicar vida longa, há-as também para pedir a morte. Tal se encontra pelo menos entre os Kayová, onde essas rezas se chamam *[illegible]*; a palavra indica a subida da alma para o céu com o fim de apresentar a súplica. Entre os Kayová, aliás, a maioria ou pelo menos grande parte das rezas tem a finalidade de se obter a visão de *[illegible]*, ou seja, do deus-solar *Paí Kuarahy*. E houve, dizem, que alguém teria tido uma vez a graça de ver o *[illegible]* para que não tardou a morrer, levado pelo desejo de vê-lo sempre.

De modo inequívoco resulta de tudo isso que morte não significa necessàriamente a destruição. Já sabemos que o [illegible] [illegible] a [illegible], como os [illegible], pode até [illegible]. A morte, como simples acontecimento, como coisa que pode dar-se com qualquer pessoa, não faz em geral periclitar a sua existência real. Não há, por isso, necessidade de nenhuma acrobacia mental para se afirmar que *Ñanderú* (Deus) morreu e a êle referir-se como estando vivo no céu.

Não obstante, o Guaraní conhece também uma segunda categoria de morte — e a esta êle teme. Não a explica de maneira satisfatória, mas parece tratar-se de uma espécie de aniquilação. Diz que é a "morte da alma", que ameaça não sòmente o falecido em sua perigosa caminhada para o Além, mas também aos infelizes que se encontrarem sôbre a terra quando esta fôr destruída. No dia em que sobrevier o grande cataclismo, não haverá quem possa fugir. Das quatro regiões do céu, dizem os Kayová, avançarão cavalos voadores, lançando-se sôbre os homens, a fim de destruí-los. Macacos munidos de flechas incandescentes alvejarão e matarão a quem quer que tenha a veleidade de escapar. Dessa morte mítica o Guaraní tem mêdo incomparàvelmente maior ao que tem da morte biológica. E qual a origem da crença? Devemos interpretá-la como simples sobrevivência de ensinamentos jesuíticos ou como fusão do Apocalipse com a idéia da condenação eterna no inferno cristão? Não o sabemos. Importante é, em todo caso, a verificação de que, integrada no sistema doutrinário Guaraní, ela se transformou em representação pagã. Pois a idéia dessa morte aniquiladora reaviveu a antiga mitologia tribal e talvez seja o fator decisivo da intensidade incomparável da mística Guaraní, que hoje impregna tôdas as manifestações culturais da tribo.

⁂

Um dos assuntos de conversa mais difícil com um Guaraní — qualquer que seja o subgrupo a que pertença — é o que se refere à morte e às práticas funerárias. Tal é o mêdo dos defuntos que os informantes em geral emudecem logo que a conversa toque nesse domínio. Quanto aos Mbüá, nem sequer me foi possível, em nenhum dos grupos visitados, persuadi-los a que me indicassem alguma sepultura.

Outrora teria sido comum entre os Guaraní o enterro em urna de barro. Na atualidade não existe essa prática funerária em nenhuma das aldeias que pude visitar. De resto, o seu desaparecimento se liga, por certo, à introdução do vasilhame de ferro, responsável pelo declínio da cerâmica, de que hoje em dia não subsistem senão insignificantes vestígios.

Também o entêrro no interior das cabanas, segundo as minhas observações e os informes colhidos, não se observa entre os Guaraní da atualidade.

Entre os Mbüá, todavia, continua viva a memória de que outrora tiveram tal prática. Hoje as sepulturas se encontram no mato, a alguns quilômetros da aldeia, distantes umas das outras, havendo sôbre elas pequeno monte de terra, uma choça de guaricanga e uma cruz de madeira fincada aos pés do defunto (êste último pormenor, aliás, encontrado não só nos três subgrupos Guaraní, como também entre os Kaingáng do Rio Grande do Sul). Faz-se o entêrro no dia imediato ao do falecimento, cabendo ao *ñanderú* plantar a cruz e dirigir as cerimônias que, aos sons do *mbaraká* e do *takuapú*, se repetem durante vários dias junto à sepultura. As mesmas cerimônias se realizam por ocasião da morte de crianças.

Os Ñandéva do Bananal, talvez os mais aculturados, levam os seus defuntos aos cemitérios públicos de Peruíbe e Itanhaém; enterram-nos em caixão de tábuas revestido de pano e sôbre a sepultura fincam uma cruz; por outro lado, o morto baixa à cova com a "devoção" (*[illegible]*, adôrno religioso) no corpo, indício (se outros não houvesse) de que aquêles fenômenos aculturativos não correspondem a radical transformação religiosa que à primeira vista parecem revelar. Bem ao contrário, o fato de transportarem a uma distância de muitas léguas o companheiro falecido se coaduna bem com o mêdo que o Guaraní tem do *angüéry*.

No sul de Mato Grosso, os Ñandéva recordam-se ter havido entre êles o entêrro no interior da habitação; abandonavam a casa, sem queimá-la, e iam morar a alguma distância; hoje não se observa mais tal prática.

Quanto aos Kayová, não pude saber se em tempos idos faziam sepulturas no interior das casas, mas ainda hoje muitos abandonam ou queimam a habitação em que tenha morrido alguém da família, quer adulto, quer criança. No Pôsto Indígena Francisco Horta, um dos meus informantes ([illegible]) deixou a sua casa, construindo outra a certa distância, porque na antiga "morreu muita criança"; talvez se [illegible] a explicação na idéia de a casa abrigar [illegible] nocivas.

De modo geral, o entêrro Guaraní obedece parte a normas tradicionais, parte a costumes [illegible] criollos, oriundos das populações vizinhas com que os índios estiveram em contacto.

E, como não podia deixar de ser, as práticas refletem de alguma forma as idéias relativas ao destino da alma do defunto. Sôbre o [illegible] — Mbüá, Ñandéva e Kayová — [illegible] especialmente na noite do entêrro. Dizem os Kayová que o fazem para a alma encontrar o caminho para o Além, usança que poderia ser tomada como reinterpretação, em têrmos indígenas, de prática originàriamente cristã, se não fôssem, como testemunhos em contrário, os informes contidos em fontes antigas relativas a outros Tupí-Guaraní [10]. A fogueira é acesa logo após o sepultamento; quando se trata de criança, às vêzes se contentam com uma ou duas velas. O fogo sôbre a sepultura dos adultos considera-se indispensável. Marçal, meu principal e melhor informante, me deu a conhecer a explicação Ñandeva, acrescentando ignorar se é válida também para os Kayová: o *áyvguá* do defunto, levando a recordação de todos os lugares percorridos em vida, sente necessidade de revê-los a todos após a morte, só depois é que vai para o Além; o fogo lhe serve de iluminação. Disse-me o mesmo informante que, para o Ñandéva, o defunto às vêzes se "manifesta" aos sobreviventes por meio de gritos, chôro ou de outra maneira; é que o *áyvguá* está necessitando de luz. Vai então alguém ao cemitério acender uma velinha ou um fogo sôbre a sepultura. Note-se, de passagem, que, segundo essa explicação, é o *áyvguá* (originàriamente apenas a parte sublime da alma humana) que precisa da luz, enquanto a pessoa que "não tem entrado no céu", isto é, que, não sendo aceita por motivo de vida desregrada, volta para vagar na terra sem descanso, transformando-se em *anguéry*. Doutrina que, evidentemente, já leva em conta concepções menos primitivas, pois substitui a crença na dualidade da alma humana pela noção cristã da recompensa e da condenação.

No Pôsto Indígena Cap. Nimuendajú (Araribá), onde o enterro costuma ser feito em rêdes (a não ser que o administrador do pôsto forneça um caixão de madeira), enfeitam as sepulturas no Dia de Finados da mesma forma como o fazem os cristãos, mas de outro lado conservam o uso de colocar sôbre o túmulo os objetos que pertenceram ao falecido, especialmente em se tratando de crianças. Quando morre uma criança, põem sôbre a sepultura os brinquedos deixados por ela e nos dias subseqüentes vão levando as coisas que ainda encontram; sôbre os túmulos de adultos colocam a porunga que o defunto — ou mulher, a defunta — usava para carregar água, além de outros objetos de uso pessoal.

Os "tarecos" que pertenceram ao falecido, e que não são enterrados com êle, ficam sôbre o túmulo por tempo ilimitado. No cemitério do Pôsto Indígena Benjamin Constant havia uma infinidade de coisas: garrafas, porongos, cuias, sapatos, [illegible], pratos, panelas e assim por diante. Expostos ao tempo, êsses objetos se vão estragando; acontece também, ao que me disse o Capitão Alberto, que os melhores são "roubados" por algum interessado. De fato, a tentação deve ser grande. Não pude saber se há realmente a idéia de que o "espírito" (anguéry) do morto possa utilizar-se dos "tarecos" que lhe serviram em vida[17]. Entre os Mbüá disseram-me que os bens materiais do defunto continuam sendo propriedade do seu mbogué, razão pela qual ninguém os pode herdar. O mbogué viria buscar a quem dêles se apropriasse. Confessou Pablo Vera, de Yroýsá, que às vêzes alguém dêles fica com os objetos do morto, porque de qualquer jeito terá de morrer dentro de certo prazo.

Nos cemitérios Kayová, à medida em que os conheci, as sepulturas ficam bem próximas uma da outra. O entêrro se faz em rêdes, tendo a cova a profundidade de "sete palmos" (Capitão Alberto). Sôbre a sepultura é costume deixar também a vara utilizada para carregar a rêde com o defunto. De modo geral, o sepultamento se realiza no dia imediato ao da morte[18].

Apesar da resistência dos indivíduos mais avessos às inovações, a nova geração Kayová das aldeias mato-grossenses adotou o chamado "velório da cruz", uma cerimônia após a morte de crianças e jovens. É uma festa, comum no Paraguai e entre os caboclos da região sul-mato-grossense, que se realiza na casa enlutada, estendendo-se pela noite afora: música de violão, acompanhando cantos em Guaraní ("polcas paraguaias"), baile (principalmente quando se trata de criança) e foguetes, tudo regado com muita pinga. A cruz, acompanhada de velas acesas, fica na casa até acabar a festa; no dia seguinte, pela manhã, vão todos ao cemitério, plantando-a sôbre a sepultura. Baseia-se o uso na crença, corrente na vizinha população paraguaia e análoga às idéias da religião Guaraní, de que a criança, ao morrer, se torna "anjinho" e vai diretamente para o céu, não havendo, pois, motivo para tristeza e luto. Disse-me o Capitão Alberto, de Amambaí: "Velório não presta, porque o pessoal fica contente; jeito de índio não é assim, devem ir todos chorando ao cemitério levar o defunto". Estando assim, tive a impressão de que a festa do "velório da cruz" [illegible] Kayová não é acompanhada de [illegible] propriamente [illegible], o que interessa ao índio é o aspecto recreativo e de sociabilidade. — [illegible] que tive oportunidade de [illegible] — o [illegible] criança [illegible] em Amambaí — [illegible] os parentes [illegible] da família, com, de outro lado, [illegible] manifestações de luto. É mais de uma vez me disseram [illegible] Watson[19] — que é [illegible] muito pouco [illegible] e [illegible] gritaria. Dizem, aliás, os Kayová que enterravam originàriamente os defuntos, quer crianças ou adultos, sem qualquer cerimônia fúnebre — afirmação todavia pouco verossímil. Para as crianças conhecem, em todo caso, rezas de "recordação triste", cantadas ou no dia da morte ou em época posterior.

Como tantas outras religiões, a dos Guaraní, em suas diversas modalidades, fornece aos crentes a esperança de reverem no Além os entes falecidos. A isto se liga o uso de se enterrarem os mortos em posição deitada, com os pés para o nascente, "para o espírito encontrar o caminho do sol" (Capitão Alberto). Na realidade trata-se de ida para o *yvý marã ey*, o paraíso mítico dos Guaraní, que muitos acreditam estar situado na direção de leste. Segundo a explicação de Marçal, a viagem dos mortos para a Terra sem Males se realizaria pouco antes de ser destruído o mundo, que será vítima do fogo.

5. *O sentido da aculturação religiosa*

Não há dúvida de que o principal obstáculo à aculturação Guarani é o extraordinário apêgo ao sistema religioso tribal. O problema da aceitação ou rejeição de elementos estranhos situa-se no domínio do sagrado e o senso de lealdade à herança social do grupo tende, por isso, a traduzir-se em atitudes genuinamente religiosas. Por outro lado, as frustrações da vida religiosa, como as da magia, se explicam em geral como conseqüência da aceitação de elementos alienígenas, que põem em perigo a eficácia dos ritos e das cerimônias. São encarados quase como profanação. Se não surtem efeito as práticas destinadas a produzir chuva ou bom tempo e se, apesar de todos os esforços e prolongadas cerimônias, não chega o dia da partida para a Terra sem Males, é porque a "fôrça" de [illegible] os médicos-feiticeiros está diminuindo. É que [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] de pouco a pouco elementos estranhos, participa de alguns [illegible] de [illegible] ou [illegible] ou, mesmo, que tem a [illegible] de assistir a um jogo de futebol.

Compreende-se que tais explicações surjam de preferência em grupos de Ñandéva ou Mbüá do litoral paulista, que, em virtude dos frequentes contactos e [illegible] de convívio com gente estranha, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] todos os aspectos da sua vida os [illegible] [illegible] da desorganização social. [illegible] os Ñandéva do Bananal e do Itariri, na fase de desorganização que atravessam, se [illegible] [illegible] com o problema da lealdade em [illegible] da vida dos [illegible].

Para efeito externo, porém, êsses e outros Guarani, como os do Araribá, se consideram cristãos. Ao visitante indiscreto, interessado em saber qual a religião que professa, o Randéva responde prontamente: "Todos os Guarani são católicos". Para fugir às críticas da parte de moradores brancos, sujeita-se a umas tantas práticas cristãs que não entende, nem quer entender. A missão capuchinha que no século passado existia no grande aldeamento de Itaporanga não parece ter tido efeitos muito duradouros. Hoje os Guarani raramente entram em contacto com sacerdotes católicos, mas sem a menor relutância fazem batizar os filhos e às vêzes até aceitam o casamento religioso. Nos cemitérios, as cruzes de madeira podem ter, por sua vez, a função de testemunhar um Cristianismo na realidade inexistente.

Essas concessões à religião dos brancos em geral não lhes abalam as primitivas convicções. As crianças são primeiro "batizadas" no *nemongaraí*, ou [illegible], isto é, na correspondente sessão religiosa presidida pelo [illegible], "e depois, para os civilizados não falarem de nós, dos Índios, batizamo-las também na igreja", segundo as palavras do velho [illegible], do Araribá. No Pôsto do Araribá não encontrei criança que não tivesse passado pelo nemongaraí e que, por conseguinte, não possuísse o seu nome índio, mas tôdas foram batizadas também na igreja católica. Na opinião de [illegible], tal modo de proceder revela o espírito superior dos Guarani em confronto com a atitude dos civilizados: "Êles não respeitam a nossa religião, [illegible]". É "para acompanhar os civilizados" que não se trabalha aos domingos [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

gir o casamento religioso, mas, além disso, familiariza a mulher, os filhos e outros elementos da comunidade com muitos conceitos do catolicismo. Hermínio, um pernambucano que vive no Bananal, casado com uma índia, é pai de meia dúzia de filhos mestiços. Ele próprio batiza as crianças e dá-lhes alguma instrução religiosa. Entretanto, como não podia deixar de ser, os elementos cristãos que dessa maneira se vão infiltrando na cultura Guaraní cedo se modificam em seus significados e em suas funções. Volta e meia, as crianças se apresentam ao visitante ou a pessoas adultas da família para lhes pedirem a bênção; é simples gesto de etiqueta e, em parte, apenas passatempo. Entre os Mbüá de Palmeirinha e os Kayová do Panambi e de Dourados, onde igualmente crianças pedem a bênção aos pais, tios e estranhos, o padrão equivale mais ou menos a respeitoso cumprimento.

Para a aculturação religiosa concorre naturalmente a rápida desorganização social. Em conseqüência de rivalidades, desentendimentos e rixas internas, a aldeia do Bananal perdeu quase que de todo a tradição das cerimônias coletivas segundo os costumes da tribo. Em 1948 houve uma tentativa de se fazer um mongaraí, que, no entanto, por [illegible] e falta de espírito de cooperação, não chegou a realizar-se. Quando, há alguns anos, morreu Arnaldo, capitão e rezador principal dos Ñandéva do Bananal, Ermelina, a mãe, mandou chamar Compadre [illegible], curandeiro caipira da proximidade, para "[illegible]" ou "[illegible]" do defunto. Por ocasião de uma viagem do Araribá ao Bananal, Arnaldo conhecera a igreja católica de [illegible], que lhe agradara muito. E no dia de sua morte, a alma, passando pela casa de um morador caboclo de São [illegible], teria pedido uma missa cantada naquela igreja. Ermelina deu trinta cruzeiros ao morador para pagar a missa. Tudo isso resulta em parte da tendência de imitar os "civilizados", mas deixa entrever também profundos efeitos [illegible] pela [illegible] geral. Na aldeia havia índios, como o rezador [illegible], que se podiam ter incumbido do [illegible] segundo o sistema tribal. Mas talvez não houvesse possibilidade de chegar a um entendimento. [illegible], por exemplo, não vivia em boas relações com a família de Arnaldo, que lhe disputava, havia anos, o [illegible] da aldeia. Assim, a desorganização social abre caminho à aculturação religiosa. [illegible]

Fato muito significativo é o de que os elementos católicos aceitos com maior facilidade são os que se referem ao culto dos santos como é concebido pelas populações rurais vizinhas. Nas casas dos Ñandéva não são raras as imagens ou estampas de santos. No Bananal, um jovem Ñandéva abriu em sua casa uma vendinha ou "biboca", mas, como o movimento fôsse demasiado fraco, desistiu do negócio e transformou o balcão num altar, guarnecendo-o com velas de cêra e imagens de santos colocados num nicho; tinha o cuidado de não beber pinga à vista das imagens, para não desrespeitá-las e não lhes tirar a "fôrça". Na casa de João Samuel, Ñandéva que morou alguns anos em São Vicente, havia um altarzinho com muitas imagens de santos. Havia-as "trocado" de um "santeiro", negociante de artigos religiosos. (Imagens de santos não se "vendem", nem se "compram", mas "trocam"-se por dinheiro, uma galinha ou outra coisa qualquer.) No altar de João Samuel vi-se uma imagem de Santo Onofre, que "faz muito milagre, mas é preciso dar a êle um vidrinho com água ou de água com vinho, para êle não fugir". Havia uma igrejinha com o Bom Jesus de Pirapora; diante dela o dono da casa punha pequena moeda como "promessa". Ao lado, Santo Antônio, "com o filhinho dêle". E outros santos. João Samuel acendia uma vela para todos e às vêzes colocava no altar, para se tornar mais eficiente, o remédio que alguma pessoa da casa ia tomar.

João Samuel tem especial simpatia por São Gonçalo, "santo casador e festeiro". Disse-me que às vêzes os Guarani realizam a dança de São Gonçalo. Quando no passado chove muito, fazem "promessa" para êle parar a chuva. "A primeira moda é dêle, o violeiro tem de cantar primeiro a modinha dêle, o santinho fica no meio da mesa, entre duas filas. Um velho e uma velha vêm, dançando, beijar o santo três vêzes. Aí acaba a modinha dêle. Tiram-se então e colocam-no em seu lugar, no altarzinho. E o festeiro vai para o forno." Num passado do Bananal, onde fizeram a "promessa", São Gonçalo realizou o milagre de parar a chuva.

Embora na realidade professe a religião tribal, João Samuel se gaba de ser "tocador de viola", como o pai o foi, e "ser católico" e venerar os santos. Certa ocasião, um "crente", filho de Sr. Leopoldo, aparecendo na casa de João Samuel, agastou-se com as imagens, acusando-o diante de "adorar êsses santos de barro, de papel e de papelão". Diante de tal intimação, que lhe pareceu ofensiva, João Samuel invocou o fato de que o pai já foi católico e "já rezava algum tempo nessa religião".

Nem sempre o Guarani, principalmente quando se trata de indivíduos velhos, se refere sem inibições às práticas e representações cristãs ou pseudocristãs adotadas em época mais ou menos recente. Na casa de Poydjú havia uma imagem de São Bosco se não me engano, mas que diziam ser de São José; no quarto da neta, casada, havia pequeno oratório com crucifixo e outras imagens de santos. As imagens eram tôdas providas de um djeguaká feito de linha de [illegible], e diante delas colocavam-se moedinhas para prevenir doenças. Poydjú não gostava de que se fizessem referências a seus santos e parecia mesmo envergonhar-se deles. E para a neta, o valor devocional, se existia (como talvez se possa inferir do djeguaká), era em todo caso insignificante em confronto com a função mágica das imagens e do crucifixo.

Tudo parece indicar, enfim, que o aspecto mais ou menos mágico do culto aos santos, tal como é concebido e praticado pela maioria dos caboclos, é o único realmente assimilado pelos Guarani, e de preferência pelas gerações mais novas. Demais, porquanto o "santo" não é nada além da imagem, como alguns índios [illegible] espírito ou ser sobrenatural que não esteja inerente ao elemento material da própria imagem.

Apesar disso, força é reconhecer que a religião Guarani sofre também a influência de conceitos genuinamente cristãos. Sobretudo daqueles [illegible], é claro, em que a experiência religiosa anterior já criou atmosfera favorável à adoção dêsses conceitos, [illegible] situações em que êstes vêm corresponder a uma necessidade do grupo.

Assim, a noção de "pecador" e as idéias correlatas de [illegible] e culpabilidade, [illegible] no corpo das representações coletivas do grupo. [illegible] por exemplo, [illegible] experimentado com a [illegible] para a Terra sem Males. [illegible] o conceito cristão de pecador [illegible] "[illegible] somos pecadores, por isso não podemos [illegible]". E [illegible]: "[illegible] no mundo todos [illegible] não [illegible], porque não somos todos pecadores".

[illegible] que a idéia de "ser pecador" [illegible] pecadores"), devia, para integrar-se na mentalidade Guarani, ser reinterpretada em têrmos de experiências anteriores. "Ser pecador" não podia, evidentemente, referir-se à bigamia ou ao desrespeito a qualquer um dos mandamentos mosaicos. A significação do têrmo tinha de decorrer de vivências próprias, de um estado subjetivo propício a que viesse corresponder. Êsse estado subjetivo era a consciência de que os fenômenos de desorganização social, criando dificuldades cada vez maiores, e fazendo por vêzes periclitar a própria sobrevivência da coletividade, resultavam do fato de já não se viver rigorosamente segundo os padrões tradicionais. A visão retrospectiva da vida grupal bem organizada do passado em confronto com a crise do presente favoreceu a aceitação da idéia de pecado ou de culpa moral, que pôde formar-se com relativa facilidade, porque vinha de encontro à exigência de se explicar a frustração. A par disso, havia um elemento formal favorável a essa adoção: a analogia ou correspondência entre ineficácia dos ritos e a doutrina cristã de que o pecador não entra no céu.

A religião Guarani não conhece, em sua forma original, castigo post mortem ou condenação eterna, um dos motivos pelos quais, juntamente com a atitude baseada na crença da reencarnação (peculiar ao subgrupo dos Ñandéva), não há motivo de pavor ou de angústia diante do artigo final. Certo, o anguêry, em que se transforma o [illegible], é temível; mas, além de não o ser em conseqüência de alguma culpabilidade, não se trata propriamente da pessoa do defunto. Esta, representada pelo ayvukué, encontra a sua redenção (e é um têrmo da idéia de redenção que penetra hoje a religião Guarani) através do [illegible] ou, de forma definitiva, pelo aguydjé, ou seja, a ida à Terra sem Males. No entanto, a adoção da idéia cristã do "pecado", inevitavelmente ligada à de culpabilidade individual, trouxe a [illegible] do castigo. Assim, o velho [illegible] Rufino, capitão dos Ñandéva do [illegible], depois de me expor a sua opinião de que no final dos tempos todos [illegible] de [illegible] e [illegible] do céu, tem o cuidado de acrescentar, a título de ressalva: "Só os que são pecadores demais é que vão para o inferno".

Assim sendo, a ida para o inferno está sempre [illegible] de suas experiências praticadas pelo indivíduo. Entre os Ñandéva de [illegible], o único grupo Guarani que já não se [illegible] de outra forma ou de [illegible] a ida à Terra sem Males, [illegible] representações [illegible] e [illegible] de [illegible] [illegible] [illegible] do [illegible]. [illegible] espécie de marulho, que se atribui à fervura da panela do diabo (añã). E' que o diabo pega as almas, jogando-as vivas em grande panela, onde as ferve, para depois comê-las, reminiscência talvez da antropofagia. Tôda alma de defunto corre o risco de parar na cozinha do diabo. Como medida educacional, para prevenir a desgraça, nunca se permite às crianças passarem por cima duma rêde estendida pela cabana, mas só por baixo dela. Isso porque, após a morte, na caminhada para o outro mundo, tôda alma deve atravessar o [illegible] de añã. Além das almas "transviadas", o diabo quer pegar também as "inocentes". Tem armada tradicionalmente sôbre o caminho das almas uma sorte de rêde; quem procura passar por cima, corre perigo de tropeçar, podendo ser agarrado. Cumpre, portanto, criar nas crianças o hábito de sempre passarem por baixo da rêde, jogando-a por cima as costas. A prescrição é, pois, em primeiro lugar, medida de prudência e não prescrição moral. E a crença na panela do diabo, embora trazida talvez do Cristianismo medieval, foi plenamente combinada com a "[illegible] de [illegible]" que a mitologia Ñandéva e Kayguá exigem de tôda alma de defunto.

Mas não há dúvida de que as concepções cristãs vão ganhando terreno. Há os que falam no julgamento da alma por añã, dizendo que êste a faz pular por cima a rêde para ver se tropeça, e assim descobre se é culpada ou não. Uma das faltas mais graves consideradas pelo mesmo é o desrespeito ou desobediência aos pais. Aqui já não se trata, é evidente, duma questão de habilidade, mas de culpa. A distinção entre o bem e o mal começou a impor-se.

Não é difícil perceber, portanto, que a religião Guaraní, quando exposta a contacto contínuo com a doutrina cristã e, em geral, às críticas dos "neobrasileiros" ou "civilizados", em parte vai deixando de ser tomada pelos seus adeptos como coisa absolutamente indiscutível e evidente. Pelo menos em alguns casos, a discussão religiosa já atinge a essência da crença, levando a mente crítica [illegible] de seus fundamentos e [illegible] com argumentos [illegible]. Ou assim que, por exemplo, um índio Kayguá do Panambi não [illegible] diante dos companheiros ou diante de estranhos, a verdade de sua doutrina, de vez que não foi [illegible] [illegible] que a religião Guaraní é a verdadeira. [illegible] Em 1953 [illegible] ainda não havia recebido a sua reza; recebeu-a poucos dias antes da partida e na mesma noite teve, em sonho, "aviso" de que poderiam ir sem mêdo, pois nada lhes aconteceria e todos voltariam sãos e salvos. Foi o que se deu.

Os representantes do mundo civilizado, assistindo a quaisquer cerimônias da religião aborígine, não conseguem, na maioria dos casos, abster-se de observações jocosas ou, mesmo, de ingênuas tentativas de doutrinação cristã. A primeira reação dos Guaraní é a de não permitirem que os brancos assistam a suas cerimônias religiosas. Hoje, os mais zelosos a êste respeito são os Mbüá; nas visitas que lhes fiz, sòmente dois médicos-feiticeiros dêsse subgrupo (Itariri e Xapecó) não tiveram relutância em realizar rezas e danças cerimoniais em minha presença e até de permitirem a minha participação; todos os outros se negaram terminantemente a fazer demonstrações dessa ordem durante a minha permanência na aldeia. Tanto mais estranhei que Alcides, um dos chefes da aldeia do Rio Branco, me declarasse certa vez ter a intenção de ir ao Rio de Janeiro, a fim de promover no carnaval carioca um *ñemongaraí*, com exibição de todos os petrechos rituais. Dos Kayová também se afirma que outrora se abstinham de fazer o *porahêi*, quando na proximidade houvesse algum branco, e ainda hoje a *kunumí piéta*, a perfuração dos lábios dos meninos, é feita com exclusão rigorosa de quaisquer estranhos (embora, como sabemos, por outro motivo). No tocante às rezas comuns, porém, os Kayová já não revelam na atualidade a menor inibição diante de espectadores brancos; ao contrário, nota-se-lhes certo grau de exibicionismo, cujas raízes psicológicas parecem ser a necessidade de compensação: constantemente menosprezados pelo branco, que lhes ridiculariza os costumes tribais, acentuariam êstes aspectos no convívio com o branco, para superarem o sentimento de inferioridade que os assalta diante do estranho.

Um dos fatôres responsáveis pela infiltração de elementos novos no sistema religioso dêste ou daquele subgrupo é o convívio, nas mesmas aldeias, de famílias pertencentes a dois dêles ou a todos os três. As discrepâncias doutrinais e rituais abrem caminho para a infiltração de idéias alienígenas, sobretudo cristãs, de que os índios tomam conhecimento através de suas numerosas peregrinações e viagens e de outras formas de contacto com gente cabocla.

Exemplo curioso de aculturação religiosa intratribal, de troca de elementos entre indivíduos de um subgrupo e outro, é o do índio Pascoal, Ñandéva desarraigado, de "algum ponto" da fronteira paraguaia, que em 1949 eu conhecera entre os Kayová de Amambaí e que daí a úm ano vivia como curador no pôsto de Dourados, gozando grande prestígio e contando numerosa freguesia entre índios e caboclos. Significativa era a sua atitude ambivalente em face dos Kayová: de um lado acentuava o que dêles o distinguia e do outro procurava dar as suas explicações em têrmos da religião e da organização social Kayová. Estabelecia, ademais, conexão entre conceitos indígenas e os do catolicismo rural da região e outros elementos do mundo civilizado.

Resumo aqui algumas das explicações de Pascoal: Eu sou curador e rezo um pouco. Tiro o "espírito" da doença com reza de *mbaraká*, assim como o médico civilizado o tira cortando a barriga. Mas também dou chá de erva. Tenho o meu "ángelo", que me ensina as coisas do futuro quando rezo. O *djeatsaá* é a minha defesa; basta pô-lo para não me acontecer nada. Na reza, uso o *mbaraká* e o *djeatsaá*; não uso a cruz, "para mi no carece". Não faço como os Kayová, que também rezam de dia: eu só rezo de noite. As minhas rezas não têm palavras, não falam em *Ñandedjára*, *Kurusú* etc.; canto simplesmente. Não posso rezar com os Kayová, porque não consigo combinar a voz; êles rezam mais "alto" (com voz mais forte). — E, mudando de assunto, em resposta a perguntas que lhe fiz: O cordão umbilical das crianças corta-se com tesoura ou com *takudrembó*. Fá-lo a parteira ou o parteiro, parente ou não, que passa a tornar-se compadre ou comadre: "es una ligación grande para el Kayová". Quem dá o nome é o "sabedor", a quem o revelam as estrêlas. Faz água de casca de cedro, molha a mão na água, asperge a criança em forma de cruz e depois "conta o nome". O batismo é feito na casa do "sabedor", na presença de pai e mãe, "depois de quarenta dias", enquanto o padrinho segura a criança. Precisa ser uma cerimônia "fina", feita com muito cuidado, em data fixada com dias de antecedência, "para segurar el espíritu, el angelito de él". O "sabedor" faz uma vela grande de *vorá* (abelheira do mato), que se acende quatro noites seguidas em que se reza pela criança; no último dos quatro dias é o batismo, em que o "sabedor" descobre o nome. *Paí Kuará* é quem manda o "angelito", o espírito, da criança. — Quando morre alguém, o "sabedor" reza, "para se salvar la ánima", que vai para *Hyapéguazú*. Se não rezar pela alma, ela "se perde, fica no escuro".

Hóspede dos Kayová, Pascoal usa com a maior naturalidade os nomes dos deuses dêstes em substituição aos das divindades de seu grupo. De outro lado, já é velho para substituir o comportamento ritual aprendido em criança, razão pela qual não pode participar das cerimônias dos Kayová, alguns dos quais, entretanto, o estimam bastante e aparecem amiúde em seu terreiro para dançar e rezar em sua homenagem. E quando insiste na importância atribuída ao parentesco social estabelecido, fora dos laços familiais, entre compadre e afilhado, por certo não se refere, embora o diga, aos Kayová, entre os quais, em oposição aos Ñandéva, parece nem haver a instituição do compadrio. Desligado de qualquer comunidade religiosa, e privado por isso da intensificação das vivências religiosas obtida pela participação em cerimônias coletivas, Pascoal já insiste mais no aspecto mágico de ritos e petrechos religiosos. Ao passo que os Ñandéva do litoral chamam o *djeatsaá* de "minha devoção", êle o chama de "defesa", tal qual entre aquêles o faz o velho Pedro Pires quando se refere à cruzinha de cedro que lhe pende sôbre o peito. As cerimônias do "sabedor" por ocasião do "batismo" tendem a ser explicadas como práticas mágicas, à maneira do que se passa no catolicismo rural da região. Com habilidade, aliás, Pascoal combina êste último com a doutrina de seus antepassados: o *yvyraídjá*, espírito protetor, se identifica com o Anjo da Guarda; a alma da criança recém-nascida passa a ser "angelito"; e se a alma de defunto "se perde", se não encontra caminho que a leve para o Além, é que o sacerdote deixou de rezar por sua salvação.

* * *

Concluindo: Se é verdade que a religião constitui o núcleo de resistência da cultura Guaraní em face das fôrças desintegradoras, isto não significa, em absoluto, que não se observe aculturação nesse domínio. Esta, porém, se processa, de forma mais lenta e em várias, talvez três, fases relativamente distintas. Na primeira, aceitam-se elementos religiosos de origem estranha, integrando-os na configuração cultural não com função e significado religiosos, mas dando-lhes um cunho mágico, medicinal ou mesmo econômico. Na segunda fase, elementos religiosos são aceitos como tais, isto é, com referência aos problemas do sobrenatural, mas reinterpretados em têrmos do sistema religioso da tribo, através do estabelecimento de analogias de forma. Na terceira fase, final e decisiva, o sistema religioso tradicional é abalado em seus fundamentos pela predominância de elementos estranhos nêle integrados. Esta última fase dificilmente é alcançada por alguma comunidade Guaraní enquanto mantenha um mínimo de coesão social, e por indivíduos isolados sòmente após a sua destribalização total[29]. Para o elevado grau de resistência da religião Guaraní, mesmo após a destruição de grande parte dos laços de solidariedade grupal, contribui sem dúvida o fato de que, embora altamente coletiva em boa parte de suas manifestações, ela é também uma religião eminentemente familiar e mesmo individual, em virtude da importância atribuída às experiências e vivências sobrenaturais do indivíduo para a consecução de seu ideal de vida.

NOTAS

1. Discutido inúmeras vêzes por antropólogos das mais diferentes orientações, o tema é demasiado geral para ser retomado aqui. Tudo se resume na possibilidade de se encontrarem critérios de distinção, teòricamente válidos, entre o mágico, o religioso e o moral — embora se reconheça, de antemão, não dispormos de recursos de análise satisfatórios para estabelecer as linhas divisórias no tratamento do material concreto. Com referência ao problema, encontramos perspectivas particularmente promissoras no artigo de A. R. Radcliffe-Brown, 1943, bem como em alguns trabalhos de Ed. A. Jensen (1949a, b, 1950).

2. O depoimento do Padre Müller, que trabalhou entre os Guarani do Rio Monday, é por demais significativo para que se não citem pelo menos algumas passagens: "A sua primeira e maior paixão consiste na liberdade e independência absolutas, que não se restringem por coisa alguma dêste mundo ou fora dêle. Só à fôrça reconhece para as suas ações norma que não seja a da sua própria vontade. Dos seus caprichos, que mudam diàriamente, é que depende o fazer ou deixar de fazer qualquer coisa. (. . .) As superstições, a desconfiança e o horror a tudo o que os pudesse levar a um estado de dependência com relação à Missão a princípio os mantinham longe de nós. 'Não quero aprender nada com vocês, nem quero saber nada de seu modo de vida; isso talvez seja bom para vocês, nós seguiremos o nosso regime. A vocês Deus fêz brancos e limpos, a nós fêz-nos sujos, para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficarmos. Eu não quero ser instruído. Nada quero saber dos seus remédios, nem quero saber nada de seu Deus, nem de seu batismo. Não quero morar aqui com vocês. Que importa a você que calejamos doentes e morramos, que dia a dia fiquemos menos numerosos? Não se preocupe conosco'. — Assim mais ou menos falavam a nós, depois de vencerem o receio que nos tinham e de perceberem que éramos inofensivos. Suave advertência, feita a um velho malandro, teve como eco: 'Ora, se você quer viver só com gente boa, não venha ter conosco; nós somos assim mesmo. Se não pudermos permanecer como somos, não poderemos viver com você. Que é que você fala de ser bom? Pois eu não quero ser bom'". Müller, 1919.

3. "... em algumas tribos primitivas, como, por exemplo, os aborígines australianos, é o homem quem concebe a criança, sonhando com ela e narrando o sonho à espôsa. Dessa forma então lhes nasce ocasionalmente um filho, sendo que a mulher desempenha apenas a função de chocadeira, chocando o ôvo que aí chegou devido às boas graças do marido" (Montagu, 1952). E assim muitos exemplos.

4. Apesar da impressão diferente proporcionada pela leitura de várias fontes relativas aos Tupinambá, é possível que êstes tivessem a mesma noção da descendência bilinear. Lembro como significativa, a êste respeito, uma passagem de Jean Fonteneau (conhecido como Alfonse de Saintonge), segundo a qual as filhas dos prisioneiros, consideradas como de natureza igual à da mãe, não eram submetidas à execução ritual, ao passo que os meninos deviam morrer no mesmo dia em que se matasse o pai. *Apud* Métraux, 1928 b, pág. 137. E' verdade que Gandavo (1924, pág. 52) por seu turno se refere ao consumo antropofágico das crianças de um e outro sexo.

5. Embora não se enquadre nos objetivos dêste ensaio o estudo comparativo da cultura Guarani com as de outras populações tribais, é preciso abrir exceção com referência a êste ponto, para citar um trecho que mostra profunda semelhança da doutrina da reencarnação Guarani com idéias dos Eskimó do Gôlfo Coronado: "Muito enigmática parecia a maneira de falarem com crianças. Às vêzes ouvia êle (o explorador Vilhjalmur Stefánsson) a uma mulher Eskimó dirigir-se a seu próprio filho do sexo masculino com o nome "avô". Em outra ocasião chamava o filho de outra mulher de "pai". Deriva isto de curiosa crença dessa tribo. Quando na aldeia morre uma pessoa (quer do sexo feminino ou masculino), a alma do falecido paira aí perto no ar por algum tempo, sem corpo e à espera do reinício de vida em corpo. Depois, ao nascer a primeira criancinha, ela é logo possuída pela alma que perdeu o corpo pela morte. A criancinha recebe o nome do defunto ou da defunta, e é reconhecida como sendo dela a rêde de relações de parentesco anteriormente pertencentes ao que morreu. — Tal estado paradoxal dura sòmente os anos de infância. Pouco a pouco, o nôvo menino ou a nova menina adquire personalidade nova, que lhes é própria em sua vida. Ele ou ela recebe nome próprio, sendo classificada, no tocante ao parentesco, segundo os novos fatos. Depois disso ninguém mais parece incomodar-se com a alma ou personalidade da pessoa falecida. A sua carreira como ser distinto está como que encerrada e terminada. Já não precisa ter existência à parte, de vez que o tempo de vida é passado para adiante, de uma mão a outra, e a mão anterior pode retirar-se para o não-ser, sem transtôrno e sem prejuízo". Dodge, 1948. E' resumo e in-

terpretação bastante feliz do que se lê a págs. 395-403 de Stefánsson, 1951.

6. Sôbre a teoria da concepção e o conceito da alma humana entre os Mbüá do leste paraguaio, encontra-se material extraordinàriamente valioso no volume *Ayvu Rapyta*, de León Cadogan, São Paulo, 1959. E' manancial riquíssimo para o estudo da mitologia da religião e da organização social Mbüá. A obra oferece numerosos pontos de apoio novos para se retomar o estudo comparativo dos subgrupos da tribo — inclusive no que respeita a grande parte das questões abordadas no presente ensaio.

7. Poýdjú me explicara que a alma-sombra da direita se chamava *okáña ã vaé*, sendo portadora de doenças a quem a encontre após a morte do indivíduo. Depois, Sebastião lhe contradisse enèrgicamente, dizendo que "êsse ser é gerado aqui na terra mesmo; não é alma de gente, é o saci". Poýdjú aceitou a retificação, admitindo que, na qualidade de *ñanderú*, Sebastião era mais competente. Poýdjú, que afirma ter-se tornado rezador depois de velho, confessa, aliás, espontâneamente a sua ignorância em muitas coisas de doutrina religiosa. Muitos outros, principalmente homens de meia idade, se declaram incompetentes em assuntos de teologia e liturgia.

8. "Por outro lado, escreve Nimuendajú, conheço uma jovem mulher da horda dos Oguauíva, chamada Potá; é viva e um pouco maldosa, e tem-se por provado ser ela portadora do *acyiguá* de um sai. E' que certa vez, quando Potá era pequena, uma velha médica-feiticeira, sobremodo competente nestes assuntos, ouviu desprender-se de sua nuca, sede do *acyiguá*, o assobio característico daquela espécie de macaco" (Nimuendajú, 1914, pág. 305). Tal doutrina relativa à sede do *atsýyguá*, em desacôrdo com os dados por mim colhidos, talvez se coadune melhor com certas crenças dos antigos Tupinambá.

9. Poýdjú, embora defenda a teoria das três almas em cada ser humano, tem idéias heréticas quanto ao *atsýyguá*. Para êle todos são portadores de *ayvú*, mas nem todos de *atsýyguá*; e não admite a palavra portuguêsa "alma" para designá-lo. "Só gente ruim que tem, é a ruindade dêle." Se alguém vem bravo, brigar comigo, e daí a algum tempo fico doente, diz-se "*Aé patsýyguama*", foi êle que fêz mal. Por meio de "benzinho", o *ñanderú* pode tirar o *atsýyguá*. — Esta interpretação, em que o católico percebe logo a analogia com a absolvição dos pecados, não a endossam os Ñandéva mais versados na doutrina ortodoxa, na medida em que é possível usar esta expressão. Marçal, por exemplo, me disse: "O *ñanderú* não pode tirar o *atsýyguá*, porque senão a pessoa morre". E contou o caso de uma criança que chorava sempre e não queria mamar. O *ñanderú* receitou à mãe que pendurasse ao pescoço da criança um bico de papagaio (*parakáu*); êsse bico vedava a vista

do *atsýyguá* da mãe, que era uma cobra enrolada no peito dela. — Pode-se tirar, isto sim, as rezas mandadas pelo *atsýyguá*, quando já transformado em *anguéry*. A alma que, depois da morte, fica vagueando pelo chão (*anguéry*, assombração), explicou-me o *ñanderú* Sebastião, "às vêzes dá reza também, mas não é boa; a pessoa não deve pegar a reza, senão fica variada e fala asneiras". O João Américo do Itariri, quando morava no Araribá, "pegou" uma reza dessas, andou meio louco e ficou doente. Sebastião, certa madrugada (pelas quatro horas; disse-me que é a hora em que os espíritos costumam entrar em contacto com os homens) foi à casa dêle e "tirou"-lhe a reza. Na manhã seguinte êle já amolou a enxada e foi trabalhar. No processo de "tirar" a reza má, *ñanderú* é auxiliado pelos *yvyráidjá*; as mulheres batem o *takuapú*; o *ñanderú* dá apenas a ordem para retirar a reza; então os espíritos dos *yvyráidjá* pegam o espírito ruim e mandam-no para o lado de onde veio. — Também o *ayvú* e o *ayvúporãvé* mandam rezas, mas boas. Sôbre as rezas falar-se-á mais adiante. Aqui é preciso, porém, atentar para a identificação pura e simples de "reza má" com "espírito ruim", provável raiz da concepção de Poýdjú. Ver também a nota 5.

10. Aliás, também os animais têm *anguéry*, como se depreende de um mito intitulado *mboré-odjépoiá*, que tive ensejo de colhêr no Araribá.

11. Cadogan, 1952.

12. Cadogan, 1952, pág. 33.

13. Lembre-se, de passagem, que isso dificulta o trabalho do antropólogo entre os Ñandéva crentes, quando se trata de estudar-lhes a religião. Tidos como sagrados, os conhecimentos não se devem transmitir a qualquer pessoa cuja conduta moral e cuja mentalidade religiosa não se conheçam bem. Os meus informantes de Jacareí me confessaram ter mêdo de serem mortos por *Ñandedjára*, se êste descobrisse que me revelavam o que sabiam. "*Ñandedjára tzedjuká*", dizia Hilário. Entre os Mbüá do Rio Branco, ao contrário, afirmavam-me haver o perigo de os estranhos abusarem dos conhecimentos transmitidos, para "fazer mal" (magia negra?) aos índios.

14. Interessante a analogia entre o *ñanderú* Guarani e o *pazé* dos Tenetehára. Ao passo que o primeiro é tanto mais poderoso quanto maior o número de rezas de que disponha para pôr-se em contacto com o mundo sobrenatural, o segundo cresce em importância e poder com o número de espíritos malignos, portadores de doenças, que seja capaz de "chamar", para por êles ser possuído e depois afugentá-los. Wagley e Galvão, 1949, págs. 109-110.

15. O mesmo se dá, aliás, com os cantos de chicha (*guahú* e *guahúvai*). Num texto de *guahúvai* canta-se, por exemplo: "*Takurá*

pỹtãva ñesyrã; em Kayová moderno se diria: "*Takurú pỹtãva rysỹi*", o que significa: cupins vermelhos enfileirados.

16. Das três recomendações que os Tupinambá faziam aos mortos, a primeira era a de não deixarem apagar o fogo (d'Evreux, 1929, pág. 167). Também outras tribos afins acreditavam na necessidade de iluminação para a alma fazer a perigosa viagem para o Além e não se perder nas regiões escuras que lhe cumpre atravessar. Veja-se, por exemplo, Métraux, 1928 b, pág. 122.

17. Não se deixa nenhuma cuia sôbre a sepultura, a não ser as que tenham pertencido ao defunto ou defunta, ao contrário do que afirma V. D. Watson, 1944, pág. 40.

18. Caso extraordinário, referido por antigo administrador do P. I. Benjamim Constant, foi o de uma índia atacada de fogo-selvagem, que, não tendo cura, foi enterrada ainda com vida; fizeram uma cova bem funda, para que não saísse.

19. V. D. Watson, 1944, pág. 40.

20. Sôbre êste ponto ver também Schaden, 1955, trabalho em que se discutem igualmente, de modo sumário, alguns outros aspectos da aculturação religiosa Guarani.

CAPÍTULO IX

OBSERVAÇÕES SÔBRE A MÚS[illegible]A E O FOLCLORE

E' conhecido desde os tempos jesuíticos o amor dos Guarani pela arte musical. Os missionários souberam aproveitá-lo hàbilmente no trabalho da catequese. Por outro lado, é surpreendente a pobreza de instrumentos musicais integrados na cultura tribal, alguns dêles simples marcadores de ritmo.

Os mais importantes são o chocalho de cuia ou *mbaraká* e o bastão-de-ritmo ou *takuá(pú)*, usados em tôdas as cerimônias religiosas. Nos três subgrupos da tribo, os homens marcam o compasso das danças religiosas e das rezas com o *mbaraká*, enquanto as mulheres as acompanham com o *takuapú*. Em uma única aldeia, no Itariri, participei de danças religiosas dirigidas por um *ñanderú* Mbüá que substituíra o *mbaraká* de cuia (ou também *mbaraká í*) por um violão de origem industrial (*yvyrá mbaraká* ou simplesmente *mbaraká*), que em outras aldeias se conhece apenas para tocar músicas profanas. O referido *ñanderú* sòmente feria as cordas para marcar o ritmo. O uso cerimonial do maracá pelos homens e do bastão de ritmo pelas mulheres se inclui entre os inúmeros traços de união que prendem os Guaraní a culturas chaquenhas. Parece mesmo que todos os instrumentos musicais guaraníticos são encontrados no Chaco e mais para o oeste [1].

Como instrumento característico dos Mbüá merece menção o *mbarimbáu*, monocórdio que consiste em um arco de quase um metro de comprimento, provido de corda feita de uns quatro ou cinco fios de linha; uma das pontas se põe na bôca; sopra-se com intensidade variável e toca-se a corda com os dedos. A própria cavidade bucal faz as vêzes de caixa de ressonância. Instrumento existente também no Chaco, bem como entre patagônios e Araucanos, é considerado de origem pós-colombiana e proveniente da África [2]. De fato, a semelhança do nome com a palavra africana *marimba* e a do próprio instrumento com outros existentes na África são bem significativas. Parece não ter havido, originàriamente, nenhum instrumento de corda nas culturas ameríndias.

Os Mbüá se divertem também, individualmente, com pequenas flautas de taquara, de 5 furos na face superior e 2 na inferior. Aos orifícios da face superior correspondem o dedo indicador, o médio e o anelar da mão direita e o indicador e o médio da esquerda; aos da inferior, os polegares.

Instrumento característico dos Kayová é o *mimbý*, espécie de flauta-assobio, talhada na maioria dos casos de *arasá rapó* (raiz de araçá), raramente de *yvyrákatí* ou de outra madeira. E' dos poucos objetos que muitos homens Kayová levam sempre consigo[8]. Apesar de reiteradas tentativas, não pude saber com exatidão o fim a que se destina; disseram-me apenas servir para acalmar espíritos enfurecidos e chamar uma divindade protetora quando o indivíduo se encontra em situação de perigo (trovoada etc.).

Outro instrumento por mim observado sòmente entre os Kayová é o arco musical duplo, *guyrapá í*. São dois pequenos arcos cruzados, um "masculino" e outro "feminino", e tocados um contra o outro. O arco feminino é de *ysypó kapí rí-ý* ou de *katyguá*, com corda de casca de *pindó* (pode se usar também casca de *takuarí pará*, taquara fina, de casca manchada). O masculino é de *yvaká ý* (ao que me disseram, considerada planta masculina) ou *yvyrá rãkuã í*, com corda de *pindó ryví* (torcida). Sem soprar, toca-se com o arco feminino (*embirekó*) sôbre o masculino (*iména*) (ao contrário da posição comum nas relações sexuais). Põe-se na bôca uma extremidade do arco macho; a colocação de quatro dedos da mão esquerda (do indicador ao mínimo) produz a diferença de sons. A bôca serve de caixa de ressonância. Antes de tocar, molha-se com os lábios a corda do arco macho.

O *guyrapá í* tem o seu "dono" (espírito), o *guyrapá í djáretá* (o final *retá*, que em geral indica coletivo, foi aqui dado como intraduzível). E' usado para magia sexual; quase sempre há receio de tocá-lo na presença das mulheres, porque ficariam "loucas" (demasiado amorosas); até se evita que elas o vejam. Segundo informe de Marçal de Souza, o *guyrapá í* teria sido usado outrora pelos Kayová nas festas religiosas, mas diante do "abuso" dos moços, empregando-o para "tirar as modinhas de farra", i. é, os cantos de chicha, os velhos, irritados com a "profanação", deixaram de usar o instrumento em suas cerimônias. Infelizmente não logrei obter dados mais precisos sôbre o fato, interessante talvez no tocante à aculturação.

Fenômenos aculturativos, no que respeita à música, são observáveis em quase tôdas as aldeias. Os moços tocam músicas paraguaias e cantam "guarânias" e, sobretudo nas aldeias paulistas, as mais recentes modinhas de carnaval. Possuir um bom violão é motivo de grande orgulho; adquirir uma gaita de fole, sonho irrealizável de muitos rapazes. Alguns meninos Kayová manifestam o desejo de possuir um violão ou cavaquinho, fazendo êles próprios, jeitosamente, violões em miniatura, guarnecidos de linha de coser. Talvez o gôsto, a quase-fascinação pela música exótica e pelas melodias estranhas devam ser apontados mais uma vez na história Guaraní como fôrças ativas na substituição de ideais de cultura, tal como se deu com o cantochão dos jesuítas de há três séculos.

∴

Em que pêse às variações de subgrupo a subgrupo, o folclore da tribo se caracteriza por um acervo comum de crenças e narrações, cantos profanos e outros elementos, que de um lado lhe atesta a unidade e do outro o enquadra muito bem no conjunto das tradições folclóricas que representam patrimônio da família Tupí-Guaraní.

No contacto interétnico, o folclore se revela fator de permeabilidade cultural relativamente grande. Talvez se possa falar em maior independência do folclore em comparação com outros setores, com o *corpus mythorum*, por exemplo, muito mais entrosado no contexto da cultura, sobretudo no que se refere ao cerimonial. De qualquer forma, êsse aspecto do folclore se afigura como apreciável fator de aculturação, pois não parece haver dúvida de que, juntamente com os elementos folclóricos pròpriamente ditos, transmitidos de um grupo para outro, se implantam também, aos poucos e sub-repticiamente, realidades mais sutis no que diz respeito à maneira de se interpretar o mundo, realidades que podem contribuir para a formação duma nova concepção de vida.

E' particularmente pitoresco o sincretismo folclórico dos grupos que em suas migrações conheceram o vasto mundo, incorporando ao cabedal pré-existente os mais dispares elementos. Quando, há mais de vinte anos, os Mbüá da atual aldeia do Rio Branco foram ter com o Presidente da República, a fim de obterem passagem marítima para Portugal, que julgavam ficar mais perto do Paraíso, o Govêrno resolveu enviar o bando para o aldeamento de Pancas, no Espírito Santo. Decorrido algum tempo, voltaram, porém, ao litoral paulista, depois de longas peregrinações, nas quais também atravessaram partes de Minas Gerais. Assim foram colhendo muita coisa nova no convívio com a população rural das áreas percorridas. Falaram-me, entre outros, no *avá poipé*, "índio" que mora no ôco duma rocha, que não tem flecha e não dispõe de arma senão das unhas e duma pedra com que bate, não sai do ôco da rocha, não anda pelo mato, vive em todos os sertões, fala uma língua muito difícil, é provido de peito de aço resistente à bala, não tem juntas nos joelhos e quando cai, não se levanta mais. — Em Minas, disseram-me, há gente com pé em forma de fundo de garrafa e que vive só aos casais; quando tem muitos filhos, mata-os e come-os. Chupa o sangue de suas vítimas e deixa só o couro. Não sai do mato, não é civilizado, é de côr escura, tem língua estranha e é "bicho mais feroz do que gente". Contou-me o índio Francisco ter sido chamado uma vez no mato por tão perigoso ser — ignora o nome, "pode ser algum curupira" —, mas não atendeu e fugiu. "*Tupã*" não deixou que lhe acontecesse algo de mal. Em Minas, acrescentou, a polícia e caçadores saíram para matar o pé-de-garrafa, mas êle lhes chupou o sangue [4]. — Outra figura é a do "índio morcêgo", de pé humano e côr clara; enxerga só de noite e chupa o sangue como o pé-de-garrafa, mas distingue-se dêle por aparecer em grupo de muita gente.

Não me cabe aqui discutir essas e outras crenças, em parte familiares aos nossos folcloristas. Quero apenas acentuar que a circunstância de em suas freqüentes migrações atravessarem terras de tribos estranhas e, não raro, hostis, deve ter dado aos Guaraní especial sensibilidade no tocante a essa ordem de componentes do espírito objetivo. Na própria mitologia tribal está vivo o pavor e o menosprêzo aos grupos estranhos, e freqüentes são as referências, na conversa comum, aos "índios bravos", demônios ou *avá potxý*.

No convívio dos Guaraní com os caiçaras, o folclore vai tomando o colorido local; passam a falar muito em "encanto", "poço de ouro" e coisas semelhantes. Pela maneira, porém, de se referirem a essas representações dão a impressão de que o ciclo dos tesouros escondidos não se prende, para êles, preponderantemente a nenhum sonho de riqueza, mas tende a reduzir-se a idéias puramente míticas, no sentido amplo do têrmo; a miragem econômica estaria no segundo plano.

Da mesma forma, se difundem entre os Guaraní umas tantas idéias caboclas (e quase universais) relativas a agouros, idéias que, aliás, encontram símiles ou pontos de contacto na própria tradição da tribo. No Bananal é comum falar em bichos que "agouram" a gente. Quando uma cobra venenosa — especialmente a jararacuçu ou *mbói-parádjú* — aparece dentro de casa, é que foi "mandada" por alguém, para "agourar" uma pessoa da família; mesmo sem picar, traz doença e causa a morte. Certo grito do anu é agourento. Também o da galinha que no terreiro parece imitar o canto do galo [5]. E o galo que, subindo no poleiro fora de hora, se ponha a cantar, prenuncia por sua vez desgraça ou morte para um membro da família. Na cidade, comentava o meu amigo Bento, os galos cantam a tôda hora, mas lá também morre gente a tôda hora. — O galo que "adivinha" o futuro até já entrou na própria mitologia Kayová, como se vê por um texto colhido no pôsto de Icatu [6].

Setor importantíssimo da influência do folclore caboclo na cultura Guaraní é o da defesa mágica contra dores e influências nefastas de qualquer natureza. O interêsse pelas práticas de magia defensiva e protetora decorre, por sua vez, do lugar de relêvo ocupado pela magia negra na vida mental dos Guaraní. O Capitão Bento, de Bananal, usava ao pescoço uma sacola com a cópia duma "oração" a São Jorge, para livrar-se de "Coisa Ruim" e dos inimigos; uma cruzinha de alumínio devia curar-lhe a maleita e afastar perigos. O velho Pedro Pires, igualmente Ñandéva do litoral, tem, entre os penduricalhos que usa ao pescoço, uma cruzinha de cedro, como "defesa" contra inimigos e "outras coisas"; para proteger-se contra "coisa ruim", possui um colar de semente de capiá-mirim [7].

Às vêzes é difícil saber se o penduricalho mágico é ou não de origem cabocla. Assim, outra peça da guarnição do mesmo velho: um pedaço da pata dianteira do tatu, "para ter fôrça; o tatu tem a fôrça dêle na mão". A velha Ermelina (Bananal), que está longe de desprezar o gaiacol e outros "remédios de farmácia" contra a dor de dente e que, na falta dêles, recorre a defumações com couro de jacaré queimado num cachimbo, usa, suspensa ao seu colar de miçangas, uma bolsinha retangular com um pedaço de queixo de jacaré, também contra dor de dente. No mesmo colar observei pequena medalha de Nossa Senhora de Montserrate, sem finalidade definida: "Arrumei aí à-toa; eu creio muito em santo". Parece haver a tendência de considerar os objetos de culto católico como portadores de qualidades médico-mágicas em geral, isto é, não especificadas. Com exceção de São Gonçalo e, talvez, de São Jorge, ao que pude verificar, não se atribui a nenhum santo tarefa definida ou poder especial.

De proveniência evidentemente caipira são também os sinais, como cruzes e hexagramas, pintados a carvão na porta de algumas casas Ñandéva das aldeias litorâneas e do Araribá. Quando neste último núcleo perguntei a Poýdjú pelo sentido dêsses desenhos, êle primeiro ficou visìvelmente envergonhado, mas explicou depois que se tratava de desenhos aprendidos com os "nacionais" e usados pelos índios para o *anguêry* e o *atsýyguá* (ou "saci", segundo a tradução do informante) não entrarem dentro de casa. A identificação do *atsýyguá* com o saci, feita por Poýdjú e outros índios da aldeia, é significativa, além do mais, por exemplificar bem o fenômeno da convergência e conseqüente fusão de idéias indígenas e caboclas.

A figura do saci, outrora encontrada também entre os Tupinambá litorâneos e de há muito integrada no folclore rural brasileiro de todos os quadrantes, registei-a entre os Ñandéva e os Kayová. Os primeiros, no Araribá, chamavam-no de *atsýyguá*, por causar doença ou dor a quem o encontre; ninguém o vê, ouve-se-lhe apenas o assobio, que mete mêdo; não fala com ninguém, tem aparência humana e é provido de duas pernas, mas pequeno, pretinho (por isso também conhecido por *kambá í*); não fuma. — A variante Kayová, colhida em Benjamim Constant, parece já ter sofrido influências culturais brasileiras ou paraguaias. Aí o nome é *xaxim-taterê*, sendo o ser descrito como meninote de seus cinco anos de idade, duas pernas e tal qual uma criança, até nas feições. Manifesta-se por um assobio penetrante, que dá arrepios e faz estremecer a quem o ouça; não é ouvido no meio do mato, mas sòmente nos caminhos (*numen viarum!*). Quando o *xaxim-taterê* assobia, não se deve arremedá-lo, nem duvidar de sua existência; do contrário, êle aparece, armado de um pau, a fim de castigar a quem não creia nêle e a quem dêle faça troça. Há *xaxim-taterê* de pele branca e outros de côr preta; não se fala em *xaxim-taterê* de pele bronzeada. E' tido como espécie de guarda da noite, *pyharê rupiguá*. A sua fôrça mágica está no bastãozinho que leva consigo. Tirando-se-lhe o bastãozinho, perde a fôrça que possui. Gosta muito de fumo e de pinga. Se a gente quer vê-lo, basta pôr uma garrafa de pinga e um pouco de tabaco no lugar em que se ouve o assobio. Embebedar o *xaxim-taterê* é o recurso para se lhe tirar o bastão. — E' evidente que a primitiva representação indígena aí se transformou em conseqüência dos contactos culturais. Não obstante, não chega a identificar-se com o saci corrente na região, entre a população rural de origem ibérica, que, segundo me contaram, é um negrinho monópodo, assobiador, de chifrinho na testa, e ladrão de crianças louras.

Seria por certo tarefa interessante para um folclorista a de recolher e analisar os contos populares incorporados ao patrimônio dos vários grupos Guaraní. Registrei apenas alguns exemplos, em parte do idioma aborígine. Desejo discuti-los em outro trabalho. Entre os Ñandéva do Itariri tive oportunidade de observar a extraordinária atenção com que os índios ouviam as histórias caboclas contadas pelo mestiço Leocádio de Oliveira, e a insistência com que o obrigavam a levar avante a narração, quando por acaso interrompida.

Cumpre mencionar também, antes de concluir estas notas, a função aculturativa do folclore no processo de parcial homogeneização, observado no contacto entre os Guaraní das diferentes subtribos. Ao passo que, por exemplo, no Itariri poucos indivíduos Ñandéva se mostravam propensos a deixar influenciar-se pelas idéias religiosas dos Mbüá recém-vindos do Paraguai, parecia haver pouca relutância, mormente na juventude, no que respeitava à aceitação de cantos mais ou menos profanos dêsses últimos. Assim como conheciam as mais recentes modinhas de Carnaval, os moços cantavam as estrofes trazidas pelos ádvenas. Reproduzo aqui alguns exemplos:

1. *Erú una karéra mbóguédjý nderyvý. Toguatáguatá. Opáma piëta.* (Traga uma cadeira para o seu irmãozinho sentar-se. Êle que ande. Acabou-se a festa.)
2. *Kutxára ñomiaré, kutxára ñomiaré, roritoridjú rorí týímã; ararakäre nde yguáryrú riré.* (Roubou a colher, roubou a colher... perna, no galho do pau, na vasilha de água.)
3. *Pétÿguá miri djaroguatá*(*va*) (ou: *eroguatá*), *yvyrá-I, mbaraká katk.* (Andamos fumando o cachimbo pequeno, bengala e *mbaraká katú.*)
4. *Txeretã mombyrý; ndavýãi. Avaká porã repotí ndaútsëire; djuruá mbotavýve yvýguaré.* (Meu lugar é muito longe; não me estou acostumando. Não quero comer estrume de boi bonito; o brasileiro quer enganar a gente.)
5. *Edjú, txeirũ ï, djadjoguerođ; aiparivé rió: rupépa, rupépa, ityryrú kãí, ityryrú kãí.* (Vem, meu companheiro, vamos brigar, é mentira minha: urupé, urupé, fígado de macaco.) A julgar pelas explicações, trata-se de orelha-de-pau.
6. *Orê oroópotá pará ovdi; oró ú ãuã takuarý-porã.* (Queremos ir para o outro lado do mar, para chupar cana.)
7. *Djaterel katú raẽ, txeryvý, pará ovdi, djađ djirodjý, djađ yvý reẽ.* (Vamos nós dois juntos, meu sobrinho, atravessar o mar, vamos inclinar-nos, vamos embora — da terra — juntos.)

8. *Ẽguedjý, tũpã raý; djadjapó piẽta porã, djadjapó piẽta, overá.*

(Desce, filho de Deus — do trovão —, vamos fazer uma festa bonita, vamos fazer uma festa, está relampejando.)

Êsses textos, cuja análise lingüística não cabe aqui, lembram, em seu feitio sincopado, os cantos *guahú* comuns em tôdas as festas de chicha dos Kayová. Para o nosso estudo, porém, o que de mais importante revelam é a preocupação, expressa em vários dêles, de se atravessar o mar para encontrar a felicidade do Paraíso, assunto a que se dedica o capítulo seguinte.

NOTAS

1. E' elucidativo, a êste respeito, o estudo de Nordenskiöld, 1919, págs. 164-183. Sôbre o bastão-de-ritmo, veja-se Métraux, 1927 e 1928a, págs. 215-216.

2. Nordenskiöld, 1919, págs. 168-169.

3. Para comparação com o Chaco, v. Nordenskiöld, 1919, págs. 179-180.

4. Sôbre o pé-de-garrafa veja-se, por exemplo, Barroso, 1932, págs. 254-257.

5. E' crença bastante difundida. A título de exemplo: Entre os índios Otavalo, Equador, registou-a Elsie Clews Parsons. "When a hen crows like a cock, a rare phenomenon, it is announcing the death of some member of the family" (Parsons, 1945, pág. 213). — "Galinha que canta como galo, é sinal de desgraça em casa" (Brandão, 1949, pág. 182).

6. Quando o herói solar atribuiu a cada animal a tarefa que lhe caberia na terra, disse ao galo: "De madrugada, você vai adivinhar, você vai cantar". Schaden, 1947, pág. 114.

7. E' o mesmo que se usa para fazer o *djeatsaá*, a variedade de semente alongada, que dizem ter trazido do Paraná. Segundo Pedro Pires, o capiá-mirim "é muito melindroso, não é para tôda mão que êle nasce, é preciso escolher a mão". Quanto ao *djeatsaá*, defini-o alhures: "as enfiadas peitorais de semente preta de *gma á*, que os homens usam em cruz sôbre o peito, durante as práticas religiosas e em outras situações de sua vida; a palavra se traduz 'cruzar-se'". Schaden *apud* Nimuendajú, 1954, pág. 53. A título de retificação, desejo lembrar que no Araribá também se vêem mulheres com *djeatsaá*.

Capítulo X

O MITO DO PARAÍSO NA CULTURA E NA VIDA GUARANÍ

Parece indiscutível que o espírito místico dominante em todos os setores da vida Guaraní pode ser compreendido em seus devidos têrmos sòmente quando se considera o lugar da cataclismologia no conjunto das representações míticas. Os mitos do Dilúvio, do Incêndio Universal e de outros cataclismos do passado são histórias de função exemplar que se projetam no porvir como perigos, pairando assustadores sôbre o destino da humanidade. A terra em que vivemos está condenada à destruição em futuro mais ou menos próximo, expectativa que não pode deixar de ser motivo de pânico para os que nela vivem. Daí a necessidade psíquica de procurar uma tábua de salvação, que o Guaraní veio encontrar no mito da Terra sem Males, hoje elemento genuíno de sua cultura[1]. Assim, o espírito Guaraní oscila entre o sentimento de pavor que lhe causa o inelutável cataclismo e a esperança de alcançar o Paraíso antes que seja tarde. E é talvez por isso que a idéia de redenção se tenha tornado tão relevante na religião tribal.

Veremos que os Guaraní imaginam a Terra sem Males como terra ideal, em que se realizam os desejos que neste mundo não são satisfeitos. Mas é de notar a insistência com que na atualidade, ao descreverem a vida que os espera no paraíso prometido, se referem ao restabelecimento dos costumes tribais em sua original pureza, atitude análoga, por exemplo, à dos profetas da *Ghost Dance religion* norte-americana, que por sua vez pregavam o retôrno às condições de vida anteriores à vinda do homem branco. Êste traço revela que a situação de penúria cultural decorrente dos contactos culturais já se firmou como problema na consciência coletiva.

Em seu famoso trabalho, publicado há quarenta anos, narra Curt Nimuendajú[2] como o pavor da iminente destruição do mundo, aliado à esperança de se encontrar refúgio no Paraíso, determina do princípio ao fim da vida o pensar, sentir e agir dos índios Guaraní por êle estudados. Sob a direção de médicos-feiticeiros, que, apoiados em sonhos e visões, diziam estar próxima a destruição do mundo anunciada pelo mito, muitas hordas dessa tribo se puseram a caminhar, por volta de 1820, de suas aldeias do sul de Mato Grosso em direção do sol nascente, a fim de alcançarem a Terra sem Males, que devia existir além do Oceano Atlântico. Só parte dêsses índios alcançou o litoral, onde, mais dia menos dia, se via obrigada, afinal, a admitir a impossibilidade de atingir o país de suas aspirações. Parte dos descendentes são os atuais Ñandéva do litoral de São Paulo. Nas imediações da capital do Estado, Nimuendajú encontrou em 1912 alguns remanescentes de um bando de Guaraní paraguaios, que não se deixaram persuadir a abandonar o plano de prosseguir na marcha até o mar. O próprio Nimuendajú acompanhou-os então até a Praia Grande, onde, noites a fio, realizavam danças religiosas, a fim de tornarem o corpo bastante leve para voarem até a terra prometida.

De tudo isso resultam problemas altamente significativos, que foram o ponto de partida para o presente trabalho. Que fim teriam levado afinal os índios cujo sonho não se realizara? De que maneira o seu espírito se teria conformado com a experiência da frustração? A crença no Paraíso mítico continuaria viva entre êles e quais as modificações que teria sofrido? — Ainda hoje, como vimos, prosseguem os movimentos migratórios, pelo menos entre os Mbüá. Tenho, aliás, a impressão de que são agora os únicos que procuram a Terra sem Males a leste, ao passo que os outros grupos a procuram de preferência no zênite.

Na mitologia de todos os grupos Guaraní hoje existentes no Brasil ocorre um Incêndio Universal e um Dilúvio Universal, que teriam destruído uma terra anterior. Provàvelmente essas representações fazem parte da antiga tradição mítica da tribo. A crença numa destruição do mundo no futuro, porém, que em sua forma atual encerra elementos indubitàvelmente cristãos, dando mesmo, em algumas de suas variantes, a impressão do Juízo Final, possìvelmente seja devida aos ensinamentos transmitidos pelos missionários jesuíticos dos séculos 17 e 18. Em abono dessa hipótese é cabível citar o fato de que aquêles Guaraní que em tôda a sua cultura não apresentam elementos de origem indiscutivelmente cristã — como, por exemplo, os Mbüá do Paraguai oriental, estudados por León Cadogan — ignoram por sua vez a angustiante ameaça da destruição do mundo, embora a sua mitologia expressamente não exclua a possibilidade[5]. Se estiver certa a suposição, já indicada também cautelosamente por Nimuendajú, de que a crença na destruição do mundo no futuro remonta aos dias da catequese jesuítica, tendo-se originado talvez de uma reinterpretação do Apocalipse de São João [4], deveremos admitir que ensinamentos cristãos mal compreendidos seriam responsáveis por uma transformação radical da religião da tribo e que a concepção do mundo peculiar aos Guaraní da atualidade estaria longe de apresentar o caráter essencialmente aborígine que se lhe costuma atribuir.

A crença em catástrofes futuras [5] é fenômeno relativamente raro na mitologia do grupo Tupí. Métraux me comunicou tê-la encontrado entre os Txiriguáno. O Padre Albert Kruse registou-a entre os Mundurukú [6] e Nimuendajú assinalou idéias análogas entre os Tukúna (em cuja língua se verificou haver não pequena influência Tupí) [7]. Na tribo dos Tukúna, aliás, a crença aparece em relação com o herói civilizador *Dyoí*, que estaria ofendido pelo fato de se ter adulterado a tradição espiritual da tribo pelas influências culturais do mundo civilizado. A idéia deve ser anotada como significativa por causa de sua semelhança parcial com as representações Guaraní.

A crença no fim do mundo está longe de ter caráter uniforme nas diferentes populações Guaraní, como, ademais, se dá com a maioria de seus ensinamentos religiosos. Os Mbüá acreditam num Dilúvio iminente, num Incêndio Universal ou, ainda, numa prolongada escuridão. Para os Ñandéva, a catástrofe que os ameaça consiste principalmente num incêndio geral seguido do desmoronamento da superfície da terra, representada como disco. Entre os Kayová, como já foi dito em capítulo anterior, se encontra a descrição duma cena, rica em pormenores, em que se fala em cavalos voadores, macacos flechadores e outros tipos de monstros.

O certo é que na atualidade a representação do Paraíso aparece em estreita ligação com a cataclismologia. Antes que sobrevenha a inelutável catástrofe, espera-se alcançar a Terra sem Males. Já nos tempos dos jesuítas, a crença aborígine no Paraíso ou na bem-aventurança no Além (em geral sem a passagem pela prova da morte) se mesclou com elementos cristãos e, em virtude da frustração das tentativas de se alcançar a terra da felicidade, o mito sofre na época presente ulteriores transformações, em conexão, evidentemente, com o processo aculturativo geral.

Se afirmamos que o alcance da representação do Paraíso entre os Guaraní se liga essencialmente a suas relações com a cataclismologia, deve-se entender por alcance não tanto a função na vida religiosa, como, antes de mais nada, o papel que lhe coube desempenhor no destino histórico de tantas hordas da tribo. Muitas delas tiveram a sua sorte selada em parte pelo fato de se verem presas de verdadeiro delírio religioso, abandonando tudo o que possuíam, e migrando com mulheres e crianças, através de territórios povoados de tribos inimigas, na direção da costa marítima, e em parte por não disporem dos elementos culturais e psíquicos necessários à vitória sôbre os obstáculos encontrados no mundo civilizado.

A concepção fundamental de que deriva a crença no Paraíso é o *aguydjé*, que se pode traduzir por bem-aventurança, perfeição e vitória. Montoya já deu ao conceito a devida atenção, pelo menos do ponto de vista lingüístico*. Para o Guarani o *aguydjé* corresponde ao próprio fim e objetivo da existência humana. Neste sentido costuma ser concebido de maneira concreta como felicidade paradisíaca no mundo sobrenatural, que todos desejam alcançar sem antes morrer e cuja obtenção depende principalmente do cumprimento de umas tantas prescrições religiosas, "morais" ou simplesmente mágicas. Em sua origem, a representação mítica pròpriamente dita se reduz a uma espécie de Ilha da Felicidade no meio do longínquo oceano, aonde se chega com o auxílio duma grande canoa ou de outra forma, e onde não se conhece a morte. Essa ilha se procura alcançar para uma vida em comunhão espiritual com as divindades e para atingir a imortalidade, mas não para fugir à desgraça cataclísmica iminente, ao contrário do que se nota após a transformação apocalíptica do mito.

Para se ter noção da felicidade inerente à representação do Paraíso Guarani, basta atender, por exemplo, à variedade de denominações que lhe correspondem. Contentemo-nos com alguns exemplos. Os Ñandéva consideram o Paraíso como a terra do herói civilizador *Ñanderykéy*, designando-o como *yvý-ñomimbyré*. Como tradução para esta palavra deram-me na aldeia do Bananal a expressão "terra em que a gente se esconde", ao passo que no Araribá a traduziam como "a terra fechada". A primeira interpretação se refere ao lugar em que se espera encontrar refúgio por ocasião do cataclismo, ao passo que a segunda recorda a destruição do primeiro mundo no passado mítico, ocasião em que o herói civilizador fechou um pedaço de terra em desmoronamento, levando-o para as regiões celestes. As denominações *yvý-marã-ey* ("terra sem males") ou simplesmente *yváy* (céu) são igualmente usadas entre os Ñandéva, tendo sido por mim registradas na aldeia de Itariri e no P. I. Francisco Horta, no sul de Mato Grosso. Entre Guarani paraguaios ocorre o nome *Mbaêveraguasú*.

Caráter fundamental da concepção do Paraíso em cada um dos três grupos em que se divide a tribo é tratar-se de um lugar de segurança, cujos moradores estão livres sobretudo das doenças e da morte. Mas tampouco precisam temer a fome, a miséria e a pobreza econômica. A isto, porém, não corresponde necessàriamente a ausência do trabalho para se obterem os meios de subsistência. Assim, os Mbüá do Xapecó, chegando ao Paraíso, esperam receber de seu herói civilizador boas terras para a lavoura, sinal de que não passaram ainda a classificar o trabalho como sofrimento. De outro lado, a maior parte dos Ñandéva, cuja cultura apresenta fenômenos de desintegração em geral mais profundos e que, entre outras coisas, perderam a sua primitiva noção do trabalho, sem terem chegado a substituí-la satisfatòriamente pelos padrões que a ela corresponderiam no mundo civilizado, sonham quase todos com um "dolce far niente" como parte essencial da felicidade paradisíaca.

Tanto dos dotes espirituais e da conduta do médico-feiticeiro, como do fervor de seus fiéis depende o êxito da comunidade que almeja entrar na Terra sem Males. Se outrora a direção política da comunidade Guaraní estava sempre nas mãos do sacerdote incumbido de conduzir os crentes à costa do Atlântico e de lá para o Além, hoje o poder do capitão ou chefe civil cresce na medida em que se abandonam as tentativas de alcançar a Terra Prometida.

Em virtude da diversidade de situações históricas por que passaram os três subgrupos da tribo, parece preferível estudar a cada um dêles isoladamente com referência ao mito do Paraíso.

1. *Os Ñandéva*

Cabe-nos aqui distinguir entre os Ñandéva que não viram coroada de êxito a emprêsa de irem à Terra sem Males e os que ainda não procuraram conseguir tal objetivo.

Entre êstes últimos estão os Ñandéva do sul de Mato Grosso, da aldeia de Jacareí. Acreditam êles, é verdade, que o mundo vai caminhando para o seu fim e que a sua destruição, que se dará por meio do fogo, deverá ser interpretada como conseqüência da maldade dos homens, mormente dos brancos. Mas tudo parece indicar que o perigo não está iminente. O lugar de refúgio é o Paraíso, situado no mar como ilha da felicidade. Contanto que os fiéis da religião Guaraní se submetam às prescrições de jejum e cantem com freqüência e fervor, em vez de se preocuparem demais com as coisas dêste mundo, determinados cantos religiosos (conhecidos como *Ñandé-apuyé(?)*), chegarão à ilha sem primeiro passarem pela morte. Conta-se que há muitos anos tôda uma comunidade de índios, enquanto se dedicava àqueles exercícios religiosos, foi boiando por sôbre as águas do mar junto com a casa e o chão em que estava construída, como se se tratasse da arca de Noé. A ilha que assim se formou é hoje o Paraíso, e lá vive *Avámbaêkuaá*, "o conhecedor das coisas", juntamente com o grupo que dirige. — Deve-se notar, porém, que na aldeia de Jacareí os índios têm condições de existência bastante satisfatórias. Não têm grande dificuldade em conseguir o seu sustento e, em geral, o ritmo de sua vida não é perturbado pela interferência de elementos estranhos. Certo, também para êles existe o sonho do Paraíso, mas não há fatôres ativantes suficientemente decisivos para transformá-lo em obsessão.

A título de comparação com o que se acaba de referir, é interessante chamar a atenção para uma história relativa ao mito do Paraíso, colhida por Nimuendajú no Araribá, entre índios, portanto, que já haviam feito a migração até a costa marítima: "Certa vez, um jovem Guaraní viajou para o Rio, onde foi muito bem recebido. Pediu que o aceitassem como marinheiro. Acederam a seu desejo e mais tarde lhe foi confiado o comando de um grande navio. — Quando iniciou a primeira viagem com o navio, havia neste uma porção de italianos. Saiu para o mar, passando da água azul para a vermelha, e da vermelha para a preta. Aí o mar devorou o navio, o Guaraní e tôda a italianada. Mas 'no outro lado' todos saíram sãos e salvos. Aí avistaram uma ilha e navegaram em direção dela, mas a ilha ia recuando diante do navio e não podia ser alcançada. Por fim o Guaraní se lembrou da canção mágica de sua tribo e, depois de cantar por algum tempo, a ilha de fato ficou parada e o navio pôde aproximar-se. O Guaraní desembarcou, mas logo que algum dos outros lhe quisesse seguir, a ilha tornava a recuar. Aí mandou os homens esperarem até que êle voltasse e dirigiu-se para o interior da ilha, onde havia uma floresta de árvores frutíferas, umas com flôres e outras com frutos de tôda espécie. Ouvia-se o chilreio dos passarinhos e do recesso da mata vinham as canções dos Guaraní, simultâneamente com as pateadas dos dançadores e os sons dos *taquá*. Aí o Guaraní entrou na floresta e não voltou nunca mais. — Por muito tempo, os homens do navio ficaram esperando em vão pela volta dêle. Como êle, porém, não aparecesse, e a ilha recuasse a cada tentativa de desembarque, resolveram ir-se embora. — O Guaraní, no entanto, leva agora uma vida boa. Está outra vez no meio de sua gente, e não lhe falta nada, nem precisará morrer"[9].

Um dos traços notáveis dessa narração, além da curiosa analogia com a Ilha Afortunada dos Karaib, é a distinção discriminatória entre o irmão-de-tribo e os indivíduos estranhos, englobados sob a denominação de "italianada" e não destinados à felicidade paradisíaca. Ao estranho não se dá esperança de entrar na terra da promissão, pelo simples fato de que, não sendo membro da tribo, lhe é impossível ser admitido à comunidade religiosa Guaraní. Além disso, os que não pertencem à tribo não poderiam contar com o ingresso na Terra sem Males, uma vez que o seu pendor para a irreverência e as zombarias, bem como a vida desregrada que os distinguiria, são apontados como a principal causa da ameaçadora catástrofe. Não há dúvida de que tudo isso não vem mencionado na história acima reproduzida, mas repetidas vêzes tive oportunidade de ouvir tais explicações da bôca dos próprios índios.

Não é grande o passo que leva da acusação do estranho à auto-inculpação. Todo Guaraní sabe perfeitamente que a desintegração da cultura em que vive é conseqüência direta do contacto com indivíduos e elementos culturais estranhos, mas não ignora tampouco que êle próprio não soube resistir às inovações tentadoras, aceitando-as em substituição de uns tantos elementos tradicionais. E' compreensível que os resultados do contacto cultural, entre êles a desorganização social, venham a constituir para êle explicação para o fato de que, apesar de todo o fervor religioso e dos mais intensos esforços, não lhe é revelado o caminho que leva ao Paraíso.

Antigamente, conta-se, o Paraíso era acessível a todos, e muitos encontravam o caminho porque rezavam confiantes para *Ñanderykeý*, o herói civilizador, pedindo que os viesse buscar. Os Guaraní atuais, porém, — é voz corrente entre os Ñandéva — alcançarão a Terra sem Males sòmente após a morte, pois estão cheios de fraquezas e de vícios.

Hoje em dia a maior parte dos Ñandéva, cujas migrações terminaram há decênios, localizam o Paraíso no zênite, talvez também por analogia com o céu cristão. Dentre êles, os que vivem perto do mar e que em sua grande maioria já nasceram aí, não alimentam mais, como vimos, a ilusão de lá chegarem antes de sua morte. O mito, se bem que mesclado de elementos cristãos, continua, não obstante, a subsistir.

Como que extasiado, o *ñanderú* Sebastião, do Araribá, me descreve as delícias do Paraíso. O *yvý ñomimbyré* é "mais parecido com os céus do que com a terra". Lá existe uma grande lagoa; no meio desta, uma cruz bem alta, da qual todos os dias cai uma garoinha (*[illegible] [illegible] okŷ [illegible]*); ao pé da cruz, um "carneirinho de ouro". (Evidente ligação com o bezerro de ouro da Bíblia e com o Cordeiro de Deus.) Há frutas em quantidade; quem lá se encontra, ive só de frutas e sem trabalhar. Corta-se um cacho de bananas, viram-se as costas e já há outro em seu lugar. No *yvý ñominbyré* não morre ninguém. Sebastião explica: "Quando fica velhinho assim, de repente fica mocinho, não morre". "Quem vai daqui para lá, não morre também", acrescenta a mulher do *ñanderú*. E êle completa: "Já se esquece dêste mundo". — Segundo a doutrina de Sebastião, o *yvý ñomimbyré* não é o reino das almas dos defuntos (*ayvúporãguê*): estas passam por lá e vão adiante. No Paraíso vive gente sem roupa ("com corpo"), mas enfeitada com adornos de plumas, não fazendo outra coisa senão dançar as danças religiosas da tribo. Os "antigos" conseguiam ir até lá e ficavam; mas é que se abstinham de beber pinga ("bebidas de espírito") e não cozinhavam as suas comidas com gordura, nem as temperavam com sal. Dizia-se: "*Idjáguyadjê odjê oîvy yvý ñomimbyréve*", êles foram para o Paraíso. Hoje se poderia ir lá de avião. — Do *yvý ñomimbyré* também vêm rezas. O *ñanderú* (rezador-chefe) do Paraíso manda-as por intermédio de espíritos que por acaso passem por lá.

Há alguns anos, os dois moradores mais velhos do Bananal — Pedro Botuca (hoje falecido) e Ermelina — ambos já naturais da costa, falaram-me longamente da viagem da geração anterior, que, sob a chefia do Capitão Guatsú, veio do Mato Grosso, "para ver o mar" e fazer *ñemongaraí* na praia. Dizia-se que o mundo ia acabar. Muitos ficaram na aldeia do Alecrim, outros voltaram ao Mato Grosso. Rezavam muitos *ñanderú* para que *Ñanderykéy* viesse buscá-los. De noite todos rezavam; de manhã iam para o mato procurar frutas e mel, mas nenhuma caça, para não ficarem pesados. Muitos subiam para a Terra de *Ñanderykéy*. Mas era preciso rezar com muita fé. O mar se abria a seus pés e formava uma ponte, por onde passavam, para, além, subirem para o *yvý ñomimbyré*. Os "velhos" queriam ir lá, "porque lá não morre gente"; é uma "terra sagrada". O falecido Arnaldo — que não fazia *ñemongaraí* na praia, mas só no mato — dizia que era muito fácil: o mar se tornava pequeno, "era uma aguinha". Mas Arnaldo não conseguia subir, "porque nós errávamos todos para êle". Hoje não é mais possível, "porque nós erramos todos"; muitos "são *potxý*, muito bravos", outros "querem sempre namorar".

Não menos significativa me parece a atitude do velho Silvino Rufino, Ñandéva do Itariri. Em sua aldeia viveram algum tempo, como vimos, os Mbüá vindos do Paraguai em 1946. Rufino considerava-os "meio variados", pela mania, que tinham, de atravessar o mar. Punha-os na mesma categoria dos "crentes" (protestantes), que, dizia, também ficam à espera de que Deus lhes mande "o caminho que leva para o céu". Achava Rufino que a Terra sem Males existe, mas não acreditava que se possa ir lá. Argumentava: Se até Deus, quando estêve no mundo, e que não era pecador, teve de morrer antes de ir para o céu, quanto mais nós pecadores. Depois da morte, sim, iremos; o espírito vai. Mas então iremos todos. "O caminho é um só. E' verdade que há dois caminhos. Mas o outro, o que vai para o inferno, é para os que são muito pecadores demais." — Também em outro sentido as idéias religiosas de Silvino Rufino se haviam contagiado com as concepções cristãs. Ao passo que a maioria dos Ñandéva distingue entre o céu pròpriamente dito (*yváy*, reino de *Ñanderuvutsú* com seu *yvyráidjá Mbaêkuaá*) e, situada um pouco abaixo, a Terra sem Males (*yvý marã eÿ* ou *yvý Ñemimbyré*, onde governa *Ñanderýkeý*, filho de *Ñanderuvutsú*, assistido por seu *yvyráidjá Tyvýr*, filho de *Mbaêkuaá*), para êle tudo era uma coisa só — um céu meio indígena, meio cristão, domínio daquelas divindades tôdas.

2. *Os Mbüá*

Hoje o grupo em que o mito do Paraíso desempenha papel mais importante parece ser o dos Mbüá. Dos trabalhos de Nimuendajú não se depreende com tôda certeza se em tempos passados essa subdivisão da tribo participou dos movimentos migratórios. Na atualidade, porém, os Mbüá são os únicos que se dirigem para a região litorânea.

Com referência ao assunto aqui focalizado, os Mbüá-Guaraní merecem atenção especial pelo simples fato de entre êles haver vários grupos que em suas tradições conservam uma infinidade de ensinamentos de origem cristã, ao lado de outros, especialmente os estudados por Cadogan e em parte por mim no Paraguai oriental (Guaíra), em cuja cultura não se conseguiu ainda precisar nenhuma influência jesuítica.

Parece que na relação dêstes últimos, isto é, dos Mbüá que em tempos idos não se encontravam no raio de ação das missões, subsiste hoje mais claramente do que em qualquer outro grupo a crença original, aborígine, do Paraíso na sua forma genuína de *aguydjê*, ou seja, como perfeição espiritual e física. E' pelo menos o que se depreende do material colhido por León Cadogan. Tudo parece indicar que a combinação com o mito da destruição do mundo remonta às aulas de religião ministradas nas missões jesuíticas da era colonial.

De um lado, temos os referidos Mbüá de Guaíra, em cuja vida mental o papel da cataclismologia do futuro é nulo ou quase nulo e para os quais o ideal do paraíso continua sendo essencialmente religioso, identificando-se em última análise com um estado místico de bem-aventurança obtido em recompensa de um cultivo especial de vivências sobrenaturais e de uma conduta "virtuosa", estado que se refere menos a condições de existência física do que ao destino da alma; do outro, os que já chegaram ao litoral ou que estão a caminho do mar, e que encaram o Paraíso antes de mais nada como lugar de refúgio e segurança com condições de vida ideais. Êste sentido dado ao mito decorre da ativação da crença na destruição do mundo através das experiências religiosas de determinados médicos-feiticeiros.

Para os Mbüá em migração o Paraíso, a Terra Prometida — segundo a explicação do *ñanderú* Miguel do Itariri — é um genuíno horto ou pomar, *kaáguy miri*, constituído de mata baixa ("mismo que capuera, pero no es capuera"), correspondente ao ideal da existência terrena: um país sem mosquitos e biriguis, sem cobras e feras, sem espinheiros e outras pragas, e rico em caça, árvores frutíferas de pouca altura e boa terra para a lavoura; país, enfim, em que se poderá caçar e plantar à vontade. Há abundância de caça: jacu, *kotý* porco-do-mato), tucano etc.; não há, porém, paca, nem veado, nem tatu. Há muita fruta: banana, *narã* (laranja), *txandjáu* (melancia), *manduí* (amendoim) e muitas outras — tudo nascido por vontade de Deus. Miguel vai enumerando as frutas, dizendo cada vez: *oguerekó* (há). As bananeiras, as laranjeiras e demais árvores frutíferas são muito baixas, mais baixas do que o homem, mas os frutos tanto maiores. As outras árvores, como a canela e o cedro, são igualmente de pouca altura, mas bastante grossas. A representação de um Paraíso em que não se precise de trabalhar, tal como foi descrito pelo *ñanderú* Sebastião, é produto recente e não generalizado, fruto imediato da desintegração cultural. Por enquanto, predomina um sonho correspondente com o ideal de cultura aceito pela tribo, segundo o qual as atividades exercidas à maneira tradicional continuam fazendo parte integrante da felicidade, não sendo, por conseguinte, sentidas como coisa menos desejável. E dessa ventura faz parte também a possibilidade de se viver em todos os pormenores rigorosamente de acôrdo com o padrão da tribo: quer na alimentação, na indumentária ou em quaisquer outros setores da vida. Na "Terra de nunca acabar" todos andarão com o antigo traje Mbüá e os homens usarão chapéu de *karandáí*. *Ñanderú ndaipotái*, Deus não quer que usem chapéu de tipo civilizado. Todo e qualquer elemento que se reconheça provir do mundo civilizado é banido do Paraíso. Enfim, a lealdade aos elementos da cultura tradicional já tomou sentido religioso. Isto significa ter o momento antiaculturativo invadido o terreno das representações míticas e influenciado a concepção do mundo.

Em linhas gerais, observa-se entre os Mbüá que o motivo pròpriamente religioso, a união mística com a divindade, tende a passar para o segundo plano, cedendo o seu lugar à cogitações ligadas às condições de vida inseguras ou pouco satisfatórias em que a comunidade se encontre. Isto por seu turno contribui para a desintegração cultural como para a desorganização social, porquanto se passa a negligenciar as atividades econômicas e, sobretudo, a não respeitar dèvidamente o ritmo ecológico normal do ano pelo simples fato de se estar sempre na véspera da partida. Muitos, afirma-se, já partirem antes de nós para a "Terra de nunca acabar"; à frente dêles todos, um velho médico-feiticeiro, *Ketxuíta* ou *Ketxú Kíritu*. Vive êle agora no *yvýdjúporã*, na "bonita e santa terra", situada no longínquo oriente, de onde enviará um barco provido de banquinhos, em que os seus fiéis viajarão para lá. Serão recebidos pelo *Korá Rökẽ Pyguá*, o porteiro do Paraíso, que os levará à presença de *Ketxuíta*. Êste lhes dará uma extensão de terras, onde poderão construir as suas casas e fazer roça. Lá não há doenças, nem a morte. E lá se tornarão a encontrar vivos os companheiros falecidos. No verão os anciãos voltam à infância e recomeçam a crescer. No fundo, portanto, o paraíso sonhado outra coisa não é senão a continuação da existência terrena, com a diferença apenas de lá não se passar pelas provações e dissabores que caracterizam a vida neste mundo. Tanto o nome do herói salvador como o fato de êle ter ido na frente refletem com tôda a evidência a recordação dos padres da Companhia de Jesus expulsos do Paraguai em 1767.

Ao contrário, pois, dos Ñandéva, cujas migrações se realizaram há muitos decênios, e que de há muito se conformaram com a inexeqüibilidade de seu plano, o mito continua presente como *objetivo* na vida dos Mbüá. Aquêles que chegaram ao litoral há anos ou mesmo há decênios insistem ainda hoje em permanecer na proximidade do mar, pois, se houver oportunidade de chegarem à outra margem do Atlântico, lá poderão sem mais nem menos subir para a terra prometida. De Portugal, acreditam, a coisa seria fácil; entretanto, o Presidente da República negou-se a fornecer-lhes a passagem de navio para Lisboa. Mas há de chegar o dia.

O certo é que a frustração não conseguiu ainda abalar a sua fé, e por isso continua firme também a confiança que depositam no chefe religioso. A segunda autoridade, o chefe civil ou capitão, tem vez ativa entre os Mbüá sòmente no tocante a assuntos de secundária importância, sobretudo no que diz respeito ao trato com moradores civilizados. O *ñanderú* não toma conhecimento dessas coisas; em seus ombros pesam encargos de maior responsabilidade.

Dentre os fatôres que fizeram com que o mito do Paraíso continuasse tão vivo no espírito dos Mbüá cumpre destacar o fato de êles, apesar dos freqüentes contactos com o mundo civilizado, se terem aferrado aos usos e costumes dos antepassados e de não contarem ainda, em seu meio, indivíduos mestiços. E essas condições explicam, por sua vez, o fator decisivo: de os diferentes grupos constituírem ainda comunidades de culto fechadas, nas quais a influência bastante superficial do Cristianismo, experimentada nos últimos anos, não conseguiu subminar, por ora, a realização constante do conjunto de cerimônias ligadas ao mito.

3. *Os Kayová*

Das fontes bibliográficas existentes depreende-se que outrora, isto é, há vários decênios, os Kayová também empreenderam migrações em direção da costa atlântica. Para época recente não há indicações neste sentido.

Se bem que a representação do Paraíso sempre esteja presente como aspiração ou sonho na vida religiosa dos Kayová, pelo menos de forma virtual, a sua importância aumenta consideràvelmente em situações de crise. Isto se verificou pelo menos há poucos anos na aldeia mato-grossense do Panambi, na região de Dourados, quando o Govêrno mandou distribuir as terras dos índios entre colonos civilizados. À medida que se executava êsse projeto, as primitivas condições de vida dos índios começaram a periclitar e em parte foram mesmo destruídas. Dessa forma, o mito foi ativado e os índios passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo e receberem o mais depressa possível a revelação do caminho para a terra prometida. Em conseqüência dos conflitos com os colonos e os funcionários do Govêrno, o sonho mítico e a cataclismologia a êle ligada assumiram em pouco tempo o caráter de verdadeira obsessão. Quando, certa vez, entreguei a êsses índios algumas fôlhas de papel e lápis, pedindo-lhes que desenhassem qualquer coisa, logo se dispuseram a representar cenas do fim do mundo e o caminho que leva para o tão almejado Além.

Quanto à idéia do caminho, convém frisar o seu relêvo no conjunto das representações coletivas dos Kayová, como, aliás (em grau menos atenuado embora), das outras subdivisões da tribo. O *ñanderú* poderia invocar para a sua posição a frase evangélica: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida". E é especialmente a imagem do caminho que em situações de crise assume a feição de idéia obsessiva. No mito tribal ela se destaca, entre os Ñandéva, como o caminho da mãe-primária na procura do pai dos gêmeos. Entre êles, como entre os Kayová, toma expressão concreta no perigoso caminho da alma após a morte, bem como no caminho da alma em oração na sua passagem pelo reino celeste das divindades. Em todos os grupos, porém, a forma mais significativa é o caminho cuja revelação se espera para chegar ao reino da bem-aventurança. Os Kayová, convidados a desenhar, esforçaram-se por figurar com o lápis que lhes dei o caminho usado pelo médico-feiticeiro em suas freqüentes visitas ao céu. — Tudo isto nos faz lembrar que os Guaraní se caracterizam como *tapédjá*, como povo de peregrinos e viandantes.

Tôdas as diferentes orações que acompanham as danças religiosas e que se prolongam pela noite afora até o raiar do dia, outra coisa não são, ao que repetidas vêzes me disseram os Kayová, senão caminhos que levam à presença dos deuses. Tanto o *ayvú* como o *yvyráidjá*. "Sem caminho", disse-me um informante, "não se chega ao lugar que se pretende alcançar".

Enquanto, porém, a existência nesta terra se lhe afigure mais ou menos tolerável e enquanto não lhe apareçam sinais inequívocos da próxima destruição do mundo, o Kayová não se esforça por encontrar o caminho que o leve definitivamente para o mundo melhor. No decorrer de sua vida nesta terra não raro se lhe oferece oportunidade, por ocasião das danças religiosas, de admirar o esplendor, o brilho magnificente das divindades. Isto o satisfaz plenamente. Quanto à morte, concebe-a sòbriamente como instituição inerente à natureza humana e interpreta-a como a passagem da alma (*ayvú*) para o reino celeste. Tal atitude, entretanto, não o impede de encontrar geralmente a *causa mortis* em práticas de magia negra atribuídas a companheiros de tribo.

Tudo isto deixa bem claro que entre os Kayová a ameaça apocalíptica, se bem que a tôda hora presente no espírito de todos, não assume caráter de atualidade concreta enquanto não apareça fator de ativação. Com o desespêro causado pela interferência funesta das autoridades de colonização nas condições de vida da aldeia é que êsse fator se apresentou. Mas sôbre a base do pessimismo se aviva por sua vez o ideal paradisíaco, e a comunidade em pêso se entrega com grande fervor aos exercícios religiosos que levam à salvação.

Assim, nos últimos anos a penetração de colonos civilizados, brasileiros e europeus, nas matas pertencentes aos Kayová, provocando ou exacerbando um estado de penúria cultural, transformou o mito numa fôrça de expressão social. Cabe-lhe a função de auxiliar os índios a superarem psìquicamente a insegurança e a situação de crise.

* * *

Com referência aos Guaraní que não migraram para o litoral e que em suas aldeias natais realizam regularmente as cerimônias destinadas à obtenção do *aguydjê*, não se pode falar pròpriamente em frustração. As primitivas condições de vida não foram abaladas a ponto de surgir a necessidade de imediata realização do sonho mítico. Mas já na aldeia do Araribá, por exemplo, onde vive cêrca de uma centena de Ñandéva cujos antepassados empreenderam esperançosos a migração para o litoral e que depois da falta de êxito em suas cerimônias foram conduzidos para o interior do Estado de São Paulo, a fim de passarem os seus dias num pôsto do Serviço de Proteção aos Índios, o espírito dos aborígines é dominado permanentemente pelo mêdo de quaisquer males que possam sobrevir. Isto gera não raro profundo enfado, que, em pessoas de índole acentuadamente mística, chega a transformar-se numa espécie de tanatomania. Como fruto da desilusão, a aspiração primitiva, o *aguydjê* que encerra o desejo de fugir à morte, se converte, pelo menos em certo sentido, na atitude contrária, no desejo de morrer. Procura-se morrer quanto antes, para logo entrar no Paraíso, onde então, é bem verdade, não haverá mais o fenômeno da morte.

Em sentido bem diverso realiza-se a transformação do mito entre os Guaraní que, pelo tempo correspondente a uma geração ou mais, vivem no litoral paulista em contacto mais ou menos contínuo com a população civilizada da região. Recorrem a elementos cristãos para explicar o mau resultado das cerimônias e para, assim, reinterpretar o mito original. Fenômenos de mudança cultural e de desorganização social são utilizados, por sua vez, como argumentos e recursos de demonstração. Nos tempos de outrora, quando se rezava com verdadeira fé e confiança, quando se comiam muitos frutos e o mel das abelhas silvestres em vez de excessiva carne de caça (que tem o inconveniente de tornar "pesado" o corpo), quando eram harmoniosas as relações com os companheiros de tribo e quando se conhecia a abstenção na vida sexual, sim, nos tempos de outrora muitos conseguiam caminhar pelo mar, que a seus pés se abria, e na margem oposta entrar no Paraíso, onde não se precisa temer a morte. Hoje, porém, os esforços do médico-feiticeiro são condenados a mau resultado já pelo simples fato de não reinar a concórdia no seio da comunidade e de haver constantes brigas e desavenças.

E' num sentimento de culpa, portanto, que o Guaraní encontra a explicação da falta de êxito. Sente-se culpado por se ter desviado das formas de vida dos antepassados pela aceitação de umas tantas coisas do mundo civilizado, pelo afrouxamento dos velhos padrões de solidariedade para com os companheiros de tribo e, finalmente, pelo fato de ter assimilado a idéia cristã do pecado, que se integrou na estrutura das representações tradicionais. A posição atual do mito no conjunto da concepção-do-mundo Guaraní está, pois, estreitamente ligada às transformações culturais e sociais decorrentes do contacto com a civilização.

A título de conclusão, convém precisar mais uma vez em poucas palavras os fatôres responsáveis pela ativação do mito, bem como as conseqüências da frustração e da própria situação de penúria cultural.

Em essência, êsses fatôres se reduzem a três: primeiro, um profundo anelo religioso, manifestação do misticismo igualmente profundo de tôda a religião tribal; segundo, a cataclismologia e, concretamente, o pavor da iminente destruição do mundo; e, em terceiro lugar, o estado de *deprivation* acarretado pelos contactos culturais. Deve-se, porém, sublinhar que os três fatôres não se manifestam de modo uniforme nas diferentes subdivisões da tribo, nas diversas aldeias e nas várias situações históricas. Do predomínio de um ou de outro depende o papel da representação mítica no quadro geral das vivências individuais ou coletivas, sofrendo às vêzes mudança considerável.

As conseqüências da frustração em conexão com as situações de contacto interétnico, por fim, podem ser resumidas nas seguintes frases: 1.º O ideal de cultura e de vida, elemento de coesão da comunidade, perde a fôrça polarizadora, notando-se que os grupos se dissolvem mais fàcilmente, situação que deve ser compreendida como de causalidade recíproca. 2.º Em ligação com isso, a autoridade originàriamente exclusiva do médico-feiticeiro é influenciada e enfraquecida não sòmente pelo fato de êle falhar em sua tarefa principal, como também pela incapacidade, decorrente de seu conservantismo e de suas atitudes antiaculturativas, de corresponder às exigências das novas condições, o que o obriga a repartir o poder com um chefe civil. 3.° Ensinamentos da doutrina cristã são invocados para se explicar a frustração, tornando possível uma reinterpretação do mito. 4.° A frustração é relacionada em têrmos causais com aspectos da mudança cultural avaliados negativamente, o que favorece o fortalecimento de reações antiaculturativas. 5.° Tanto o resultado negativo das cerimônias, como a miséria e penúria decorrentes do desleixo das atividades econômicas, resultam em depressão psíquica geral, mania de perseguição, fuga para a doença e outras tantas manifestações mórbidas [10], em casos excepcionais mesmo em tanatomania e suicídio.

NOTAS

1. Com a afirmação de que o mito da Terra sem Males é elemento genuinamente guaranítico não se pretende ignorar a existência de idéias análogas em outras culturas de tribos sul-americanas, em especial da família Tupi-Guarani. Estas últimas, aliás, são freqüentemente caracterizadas como "grupos migrantes", pois, em que pêse à importância da lavoura em suas culturas, muitas delas têm apenas fraca tendência para o sedentarismo. Os relatos do período colonial mencionam amiúde as grandes correntes migratórias dos Tupinambá ao longo do litoral brasileiro, bem como, em direção ocidental, para o interior do continente. Ao que tudo indica, um dos motivos dessas migrações foi a procura da Terra Prometida, da qual já se faz menção em 1515 no texto da "Newe Zeytung auss Presillig Landt", o primeiro documento sôbre o Brasil divulgado pela arte tipográfica (Brandenburger, 1922, pág. 26 *et passim*) e da qual nos falam também vários cronistas. Sabe-se que os mitos do Paraíso não constituem nenhuma raridade no conjunto das representações coletivas das tribos americanas. Basta lembrar a Terra Bonita (Tenetehára), a Fonte da Juventude (Aruák da América Central), as Ilhas Afortunadas (Karaíb), o Pomar do Paraíso (Payaguá, aqui talvez influência cristã) e outras mais. Mas parece que em nenhuma tribo essa tradição mítica chegou a ter o lugar que lhe coube entre os Guarani, em cuja religião veio ocupar posição central mormente em virtude da maneira por que se ligou com o mito da destruição do mundo no futuro. — Nem por isso parece justificar-se a opinião, por mim emitida em trabalho anterior (Schaden, 1946, 112), de que a religião Guarani se caracterizaria como "religião do desespêro". Como tôdas as religiões, também ela visa enfim a dar aos fiéis um recurso para a superação psíquica da morte e para a solução de outros problemas que afligem a existência humana. A singular combinação de terror com esperança de salvação à última hora é que se afigura como traço tipicamente Guarani, fruto, provável-

mente, de semente jesuítica lançada no solo fértil das idéias tradicionais indígenas.

2. Nimuendajú, 1914.

3. Cadogan, 1946, pág. 34.

4. Não seria a primeira vez na História, evidentemente, que o texto do evangelista surtisse tal efeito. Cito as palavras de um de meus professôres: "A crença no próximo fim do mundo era geral na Idade Média, devido a uma falsa e materialística interpretação daquele enigma que é o Apocalipse, e se o terror do ano mil não foi grande como o pintaram alguns historiadores que a respeito fizeram romance mais que história, não é possível negá-lo, como outros pretenderam". A. Piccarolo, 1939, pág. 37.

5. Graebner, 1924, págs. 68-69, parece considerá-la característica de "culturas patrilineares". A título de comparação do problema Guarani com crenças análogas entre aborígines australianos é instrutiva a leitura do artigo de Petri, 1950. Em 1952 tive ensejo de discutir o assunto com êste autor na Universidade de Frankfurt sôbre o Meno.

6. "No fim do mundo, Karusakaybẽ queimará os homens." Kruse, 1951, pág. 922.

7. Nimuendajú, 1952, págs. 137-139.

8. Montoya, 1876, vol. 1.º, págs. 20-22.

9. Nimuendajú, 1954, págs. 50-51.

10. E' necessário, a meu ver, incluir entre essas manifestações o consumo considerável de aguardente de cana entre os Guarani da atualidade, ligado sem dúvida à esfera mais ampla dos problemas aculturativos. Não é preciso grande esfôrço para se perceber que a tendência para o alcoolismo aumenta em proporção direta com a desorganização social e a freqüência dos contactos com estranhos. Os mais inclinados ao vício são os Ñandéva e Mbüá das aldeias do Bananal, Itariri e Rio Branco; os menos, os Mbüá mais fiéis aos padrões originais de sua cultura, como, por exemplo, os Mbüá da Serra dos Itatins, vindos do Paraguai em 1946 e entre os quais não havia, por ocasião de minhas visitas, nenhum bebedor inveterado.

Interessante é a atitude dos índios em face da embriaguez. Uns, geralmente os mais acaboclados, sentem-se pouco à vontade quando se fala no assunto; ter vergonha do vício, que procuram combater, até por meio de remédios. Outros, como os Mbüá do Rio Branco, falam sem o menor constrangimento de sua tendência para o uso da pinga: "Às vêzes, a gente está com vontade de ficar quente". Exceção da regra geral, que é beber enquanto se possa ou enquanto haja cachaça, observei num Mbüá do Rio Branco que, numa venda de Evangelista de Souza, após três ou quatro copinhos de pinga, mostrou energia: "O que eu queria beber já bebi. Agora está bom". A quase totalidade, porém, é vencida pela abulia e não reage.

Entre os Ñandéva e os Kayová de Dourados, apesar da vigilância exercida pelo funcionário do Serviço de Proteção aos Índios e da influência da missão protestante, acontece que o produto da changa é gasto integralmente com pinga, em uma noite às vêzes a remuneração de uma semana ou mais de trabalho. No dia seguinte não há manifestação de arrependimento ou sequer descontentamento, a não ser que a bebedeira se tenha generalizado na aldeia, dela participando mulheres e crianças, casos em que acontece haver "mal-entendidos" com relação às espôsas alheias no decorrer da bebedeira e conseqüentes brigas, não raro violentíssimas. Nota-se aí, aliás, que os índios mais velhos têm menos pendor para o uso de aguardente do que os mais novos; bebem induzidos por êstes, às vêzes arrastados pelos próprios filhos. Há festas, de aniversário e outras, que se reduzem a serenatas com cachaça, embebedando-se, com algazarra, até crianças de três e quatro anos de idade. E nas festas de chicha os Kayová adicionam de vez em quando algumas garrafas de pinga à bebida tradicional.

Não parece haver dúvida de que o alcoolismo reflete o estado de penúria cultural, fornecendo motivação substitutiva a objetivos ditados pela cultura e cuja realização se veio tornar utópica em virtude das transformações oriundas dos contactos culturais.

CONCLUSÃO

Uma vez que os caracteres fundamentais da cultura e dos processos aculturativos se tornaram bastante explícitos à medida que se foram apresentando os fatos observados, parece dispensável um capítulo final dedicado especialmente à interpretação dos dados. A rigor, as páginas sôbre o papel do mito do Paraíso na cultura e na vida das três subtribos constituem a conclusão do ensaio. Êsse mito, ponto de convergência das manifestações mais significativas da aculturação, é, sem dúvida, uma das chaves mestras para a compreensão da cultura tribal, bem como dos fenômenos de desintegração cultural e desorganização social observáveis nos grupos Guaraní hoje existentes em território brasileiro.

Basta, pois, retomar aqui alguns dos pontos capitais, com o intuito de insistir nos aspectos gerais mais importantes.

Tôdas as esferas da configuração cultural Guaraní, na medida em que esta pôde ser estudada em aldeias do Brasil, revelam influências profundas do ponto de vista da aculturação, sofridas em duas épocas distintas e em situações de contacto essencialmente diversas. As primeiras, do tempo das missões jesuíticas, afetaram especialmente o sistema religioso, no tocante às cerimônias, como à doutrina, mas não conduziram, como resultado final, à desintegração da cultura, a não ser de modo parcial e em certas comunidades; após a expulsão dos missionários, os elementos alienígenas, na medida em que sobreviveram, foram integrados de maneira satisfatória no sistema cultural aborígine, sem que êste perdesse o seu cunho original. As segundas, havidas em sua maioria no decorrer do último século, se revelaram incisivas, e mesmo decisivas para a existência da cultura e a sobrevivência de seus portadores. Acompanhadas de profunda revolução nas condições de vida, deram origem a um estado de penúria cultural — ora mais, ora menos extrema, segundo as circunstâncias —, manifestando-se por dois aspectos complementares: primeiro, pela manutenção de antigas solicitações, para cuja satisfação já não existem os recursos antigos; segundo, pelo aparecimento de solicitações novas, para a satisfação das quais não bastam os recursos existentes ou disponíveis, quer no equipamento adaptativo, quer no integrativo, quer, enfim, nas próprias possibilidades materiais do ambiente. A crise aculturativa se reduz, assim, no plano concreto, à incompatibilidade dos ideais de vida, propostos pela cultura tribal, de um lado, e pelas formas de existência ligadas à civilização, do outro. As solicitações culturais antigas, exigindo, a par de uma mentalidade acentuadamente mística, a realização de numerosas cerimônias e festas religiosas, algumas delas prolongando-se por semanas ou meses, não permitem a formação de hábitos e de atitudes mentais inerentes aos padrões de trabalho necessários a um entrosamento eficiente do índio na economia ocidental. Como se tem observado também em outras culturas indígenas, a falta de capacidade econômica, no sentido de uma produção sistemática e planificada, de acôrdo com exigências outrora inexistentes, tende a ser superada apenas com a progressiva individualização, ou seja, pela dissolução dos grupos locais, que são ao mesmo tempo comunidades de culto religioso. Realizam-se, destarte, os processos de transformação concomitantemente nas várias esferas culturais, em especial pela substituição de valores religiosos e econômicos, que por sua vez leva à aculturação lingüística, à mestiçagem e à destribalização.

Em consonância com a orientação essencialmente mística da cultura Guaraní, as atividades de subsistência são nela focalizadas de maneira menos insistente do que os problemas religiosos. Mais ainda, à faina econômica, especialmente à lavoura, inere caráter sagrado, o que requer a realização de um ciclo de cerimônias religiosas paralelo ao agrícola. De modo geral, a crise aculturativa — e nisto os Guaraní se distinguem de muitas outras tribos indígenas — se exacerba progressivamente através da intensificação do misticismo peculiar à concepção-do-mundo tribal. De um lado, o relêvo dos ideais religiosos no sistema tradicional de valores é responsável pela violência do conflito entre as culturas; do outro, na situação de insegurança e penúria, decorrentes dos contactos com gente estranha, o Guaraní, em vez de desenvolver atitudes de espírito mais racionais e positivas, reage num plano emocional, por meio de recrudescimento, cada vez mais intenso, de suas vivências místicas. E' círculo vicioso, que na maioria dos casos redunda em conflitos de personalidade pràticamente insolúveis, principalmente nos indivíduos de sexo masculino, cuja participação cultural converge mais para os valores nucleares e determinantes do sistema, ao passo que as mulheres, de senso mais prático, estão mais constantemente sujeitas aos encargos da esfera econômica. As dificuldades da crise aculturativa, aliás, se originam também em parte do fato de serem os homens, e não as mulheres, obrigados à adoção de comportamento econômico e padrões de trabalho regulares, à changa nas fazendas e nos ervais, para ganharem o dinheiro indispensável à satisfação das novas necessidades.

Nos grupos que vivem em condições tais que as atividades de subsistência possam continuar a desenvolver-se segundo as antigas normas, predomina em geral a lavoura, apesar de serem rudimentares as técnicas de cultivo e despertarem maior interêsse as lides da caça, estas, aliás, privativas do sexo masculino. Nas fases de convívio menos intenso com grupos estranhos, conserva-se equilíbrio bastante estável entre as diferentes atividades de subsistência, acentuando-se o desnivelamento e a depauperação à medida que prevalece o recurso a atividades substitutivas ou subsidiárias — comercialização de artefatos, excursões de mendicância etc. — oriundas do contacto.

De vez que a sociedade Guaraní não prestigia os indivíduos com referência aos bens materiais que porventura possuam, não há estímulo para se desenvolver a produtividade econômica, não reconhecida como fator de distinção social. Está aí uma das causas da "indolência" que se imputa ao Guaraní semi-acaboclado, que trabalha irregularmente, despreza o confôrto, não faz economia, não sabe lidar com dinheiro e, às vêzes, para satisfazer a necessidades nascidas do contacto com o homem branco, mostra forte inclinação para o furto. Mas além da falta de motivação para a produção econômica na escala de valores elaborada pela cultura da tribo, avulta a dificuldade de se porem a serviço de novos objetivos os padrões de comportamento e as técnicas tradicionais. No sul de Mato Grosso, ao contrário do que se deu em outras partes, os Guaraní ainda têm a vantagem de encontrar na indústria ervateira um campo de aplicação de suas aptidões de coletores, da mesma forma como, por exemplo, Teréno e Kaduvéo aproveitam os seus conhecimentos de pastoreio e sua habilidade de cavaleiros, empregando-se como peões nas fazendas de criar. Mas a changa nos ervais não lhes proporciona caminho para uma aculturação econômica satisfatória, precisamente por não favorecer a substituição do primitivo imediatismo da cultura tribal por um espírito de previsão do futuro. E' por isso que nos postos indígenas é comum dizer-se que a changa "estraga os índios". Desleixam a lavoura, porque no erval recebem o fornecimento antecipado, embora por preço exorbitante, inclusive os produtos da roça, como batata, milho, mandioca e feijão. Chegam a passar semanas a fio nos ervais (alguns com a família tôda), ganhando bom salário, do qual, porém, nada sobra.

A necessidade de fazer face a novas exigências econômicas acarreta transformações mais ou menos radicais na organização familial. Não podendo subsistir a economia comunitária da família-grande, enfraquece também o papel de chefe tradicionalmente exercido pelo pai, inclusive em assuntos de culto religioso. Passando grande parte de seu tempo em fazendas ou ervais, o homem cria interêsses e atitudes pouco propícios ao espírito da família-grande. E' freqüente os rapazes e homens casados gastarem em uma noite o produto de uma semana de trabalho, não raro se esquecendo de prover ao sustento do grupo familial. A *família-grande* deixa de ser a unidade de produção e consumo, cedendo o lugar à família elementar, cujo núcleo estável se reduz, às vêzes, à mulher com os filhos menores.

E' no sistema religioso que, apesar das grandes diferenças de um subgrupo para outro, a cultura Guaraní encontra a expressão máxima de sua unidade fundamental. E é na religião que os mecanismos de defesa e as condições de resistência cultural aparecem da maneira mais manifesta.

Ao que tudo indica, a marca principal que as missões jesuíticas dos séculos dezessete e dezoito deixaram na religião Guaraní foi o destaque assumido pela cataclismologia (em especial, a destruição do mundo no futuro), ligada à idéia de redenção no Paraíso mítico. Alguns dos ensinamentos transmitidos na catequese, encontrando pontos de apoio em certas noções da doutrina tradicional, passaram a constituir centros de reelaboração da religião da tribo.

Nos últimos dois séculos houve poucas tentativas de cristianização sistemática dos Guaraní existentes no Brasil, entre elas a catequese que vem sendo desenvolvida há decênios na missão evangélica de Dourados. Resulta daí que a aculturação religiosa dos grupos Guaraní contemporâneos se processa quase que exclusivamente através do contacto com as populações luso-brasileiras rurais ou urbanas, mediante reinterpretação, em têrmos de magia, dos elementos cristãos. E, ao passarem para a esfera religiosa pròpriamente dita, as idéias e práticas novas são integradas no sistema tradicional graças a um esfôrço de conciliar as duas religiões sôbre a base de semelhanças e analogias. Assim, por exemplo, os anjos do credo cristão são fàcilmente identificados com os *Ñandedjára rembiguái*, espíritos auxiliares, de que fala a doutrina Kayová. Além do mais, a margem de variabilidade individual da interpretação do mundo, longe de impor ao crente Guaraní um corpo doutrinário rigorosamente fechado, o educa para ampla tolerância no que se refere a incongruências ou mesmo contradições. E' provável que em épocas antigas, quando ainda não conviviam em uma só aldeia famílias Ñandéva, Mbüá e Kayová, as crenças e cerimônias de cada uma das subtribos constituíssem conjunto mais bem definido e rígido.

Entre os Guaraní contemporâneos, a aculturação religiosa se processa paralelamente à adoção de novas idéias morais, entre estas a da culpabilidade individual. A religião Guaraní, essencialmente mística, não reconhece senão vagamente o livre arbítrio como base para a avaliação das ações humanas com referência ao destino da alma *post mortem*. O bem e o mal não são qualidades inerentes aos atos do indivíduo, mas decorrências necessárias da natureza de quem os pratique. Embora passível de sanção sobrenatural (a título, talvez, de vingança ou prêmio), o autor não se considera moralmente responsável por seus atos.

E' em conseqüência da mestiçagem e da destribalização que as festas e cerimônias prescritas pela religião tribal são predominantemente abandonadas. Para a realização das grandes festas é requerida a presença de todos os membros do grupo; na maioria dos casos, não é possível reuni-los a todos, de vez que sempre há alguém que se encontre fora, trabalhando numa fazenda ou num erval. E se, ademais, é certo que a religião Guaraní constitui o "núcleo de resistência" da cultura tribal, não é menos certo que a religião é a primeira coisa rejeitada pelos mestiços. Pelo desnivelamento cultural daí decorrente, não há terreno para um espírito comunitário que congregue a Guaraní puros e mestiços. Não obstante a posição comum em face do homem branco, e partilharem com os Guaraní até certo ponto a situação de relativo desprêzo em que sempre os colocam caboclos e paisanos, os mestiços, não raro caracterizados como oportunistas e embrulhões, cedo renegariam a sua ascendência indígena.

A frustração dos Guaraní no esfôrço de serem encarados e tratados em pé de igualdade com os moradores de origem lusa, somando-se à experiência anterior de não terem conseguido ir para a Terra sem Males, favorece, uma vez ou outra, o aparecimento de atitudes antiaculturativas, levando inclusive à rejeição de elementos da cultura material anteriormente aceitos, mas sobretudo a uma revivescência, embora efêmera, da religião dos antepassados, nos casos em que esta já revela sinais de desintegração.

[P. 184 is blank)

BIBLIOGRAFIA

Abbeville, Claude d'
    1945. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas.* (Tradução.) São Paulo.

Anchieta, Joseph de
    1933. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões.* Rio de Janeiro.

Barroso, Gustavo
    [illegible]. *As colunas do templo.* Rio de Janeiro.

Birket-Smith, Kaj
    1943. *The origin of maize cultivation.* Copenhagen.

Brandão, Théo
    1949. *Folclore de Alagoas.* Maceió.

Brandenburger, Clemente
    1922. *A Nova Gazeta da Terra do Brasil.* São Paulo.

von Buggenhagen, Erich Arnold
    [illegible]. *[illegible] der brasilianischen Sprache.* São Paulo.

Cadogan, León
    [illegible]. "Las tradiciones religiosas de los indios Jeguaká Tavá-i [illegible] del Guairá, comúnmente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka'yguá". *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay.* Tomo VII, n.º 1, págs. 15-47. Asunción.
    [illegible]. "El concepto guaraní de alma; su interpretación semántica". *Folia Lingüística Americana.* Vol. I, n.º 1, págs. 31-34. Buenos Aires.
    [illegible]. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* São Paulo.

Cardim, Fernão
    1939. *Tratados da terra e da gente do Brasil.* São Paulo.

[illegible]
    [illegible]. "[illegible]". *[illegible]*, Ano [illegible], n.º [illegible], [illegible] de junho. [illegible].

Evans-Pritchard, E. E.
1940. *The Nuer*. Oxford.
Evreux, Ivo d'
1929. *Viagem ao norte do Brasil*. (Tradução) Rio de Janeiro.
Gandavo, Pero Magalhães
1924. *I. Tratado da Terra do Brasil. II. História da Província de Santa Cruz*. Rio de Janeiro.
Graebner, Fritz
1924. *Das Weltbild der primitiven Menschen*. München.
Holanda, Sérgio Buarque de
1948. "Índios e mamelucos na expansão paulista". *Anais do Museu Paulista*. Vol. XIII, págs. 177-290. São Paulo.
Jensen, Ad. E.
1948 a. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. (2a. edição) Stuttgart.
1948 b. "Ueber den ethischen Gehalt der primitiven Religionen". *Paideuma*. Vol. III, págs. 201-220. Bamberg.
1950. "Gibt es Zweiseelenvorstellungen?" *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. LXXV, págs. 1-13. Braunschweig.
Knivet, Anthony
1947. *Vária fortuna e estranhos fados*. (Tradução) São Paulo.
von Koenigswald, Gustav
1908. "Die Cayuás". *Globus*. Vol. XCIII, págs. 376-381. Braunschweig.
Kruse, Albert
1951. "'Karusakaybë', der Vater der Mundurukú". *Anthropos*. Vol. XLVI, págs. 915-932. Posieux.
Linton, Ralph
1945. *The cultural background of personality*. New York — London.
Malinowski, Bronislaw
1944. *A scientific theory of culture and other essays*. Chapel Hill.
Métraux, Alfred
1927. "Le bâton de rythme". *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. XIX, págs. 117-122.
1928 a. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris.
1928 b. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris.
Montagu, Ashley
1953. "Die natürliche Überlegenheit der Frau". *Erziehung*. Págs. 1-6, outubro. Viena.

Montoya, Antonio Ruiz de

1876. *Vocabulario y Tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi.* (Reedição.) Viena — Paris.

1879. "Manuscrito Guarani da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sôbre a primitiva catequese dos Indios das Missões". *Anais da Biblioteca Nacional.* Vol. VI. Rio de Janeiro.

Müller, P. Franz

1919. "Ein Rückblick auf den Werdegang unserer Mission in Paraguay". *Argentinischer Volksfreund.* Buenos Aires.

1934-1935. "Beiträge zur Ethnographie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay". *Anthropos.* Vol. XXIX, págs. 177-208, 441-460 e 695-702; vol. XXX, págs. 151-164, 433-450 e 767-783. Mödling.

Nimuendajú (Unkel), Curt

1914. "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani". *Zeitschrift für Ethnologie.* Vol. XLVI, págs. 284-403. Berlin.

1952. *The Tukuna.* Berkeley — Los Angeles.

1954. "Apontamentos sôbre os Guarani". Tradução e notas de Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista.* N. S., Vol. VIII, págs. 9-57. São Paulo.

Nordenskiöld, Erland

1912. "La vie des Indiens dans le Chaco". (Tradução.) *Revue de Géographie.* Tome VI, fasc. III. Paris.

1919. *An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Gran Chaco.* Comparative Ethnographical Studies, 1. Gotemburgo.

Parsons, Elsie Clews

1945. *Peguche.* Chicago.

Pereira, Nunes

1945. *Bahira e suas experiências.* Manaus.

[illegible], A.

[illegible]. "[illegible]". *O Estado de São Paulo:* Boletim de colaboração semanal. Ano I, n.° 3, págs. [illegible].

Radcliffe-Brown, A. R.

1945. "Religion and Society". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* Vol. LXXV, págs. 33-43. Londres.

Schaden, Egon

1945. *Ensaio etno-sociológico sôbre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*. São Paulo.

1947. "Fragmentos de mitologia kayuá". *Revista do Museu Paulista*. N. S., vol. I, págs. 107-123. São Paulo.

1948 a. "Entre os índios do litoral paulista". *Paulistânia*. N.º 25, págs. 16-18. São Paulo.

1948 b. "A posse do fogo na mitologia kayuá". *[illegible]*. Ano III, n.º 7. Florianópolis.

1948 c. "Los fenómenos sociales de la iniciación tribal". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. X, págs. 129-143. México.

1955. "[illegible] und Wandel in der Religion der Guarani". *Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*. Vol. II, págs. 278-286. Viena.

[illegible], Emil

1933. *[illegible] unter [illegible]*. [illegible].

Schmidt, Max

1905. *Indianerstudien in Zentralbrasilien*. Berlin.

Staden, Hans

1942. *Duas viagens ao Brasil*. (Tradução.) São Paulo.

Stefánsson, Vilhjálmur

1951. *My life with the Eskimo*. (Reedição.) Nova York.

von den Steinen, Karl

1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. (Tradução.) São Paulo.

Wagley, Charles e Eduardo Galvão

1949. *The Tenetehara Indians of Brazil*. Nova York.

Watson, James B.

1952. "Cayuá culture change: a study in acculturation and methodology". *American Anthropologist*. Vol. LIV, n.º 2, part 2. Memoir Number 73.

Watson, Virginia Drew

1944. "Notas sôbre o sistema de parentesco dos índios Cayuá". *Sociologia*. Vol. VI, págs. 31-48. São Paulo.

E. Schaden SM4 Guarani

INDICE

Prefácio 5
Nota à segunda edição 8

Capítulo I

A tribo Guaraní e seus representantes em território brasileiro 9

Capítulo II

Aspectos físicos 23

Capítulo III

Alguns elementos da cultura material e suas transformações 33
1. A aldeia, as habitações e o mobiliário 33
2. Indumentária 38

Capítulo IV

Principais atividades de subsistência e organização econômica 43

Capítulo V

Indivíduo e família 67
1. A infância e a formação da personalidade . 67
2. Casamento 74
3. Relações econômicas no grupo familial ... 80

Capítulo VI

Estados de crise na vida Guaraní 85
à
109

Capítulo VII

A chefia da comunidade 99

Capítulo VIII

Elementos fundamentais da religião e da concepção do mundo 107
1. Caracterização geral da religião Guaraní em face do Cristianismo 107
2. A teoria da concepção e reencarnação e o conceito de alma 111
3. A reza, traço de união entre o mundo dos vivos e o sobrenatural 121
4. Idéias sôbre as doenças e a morte . 127
5. O sentido da aculturação religiosa . 138

Capítulo IX

Observações sôbre a música e o folclore 153

Capítulo X

O mito do Paraíso na cultura e na vida Guaraní 161
1. Os Ñandéva 165
2. Os Mbüá 169
3. Os Kayová 172
Conclusão 179
Bibliografia 185

2: Schaden SM4 Guarani

Este livro foi composto nas oficinas gráficas da FFCL da USP e impresso na EDIPE - Artes Gráficas, em mil novecentos e sessenta e dois.

[p.191]